La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES

Año VL — Tomo LXXXV — Enero a Diciembre de 1958

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
CIT
Los Gatos, Calif.

SALAMANCA — SAN ESTEBAN (APARTADO 17) — 1958

50560

v.85
1958

ALMA COLLEGE
LIBRARY

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ENERO MARZO — NUM. 265

Ambiente de la Formación Religiosa y Sacerdotal

I.—LA FORMACION ES TAREA ESENCIALMENTE CONCRETA, PRACTICA Y PERSONAL

1. Formación

Tomamos el término *formación* como sinónimo de educación, limitándolo, por tanto, a la *formación en sentido moral,* como pide la índole de este trabajo (1). De todos los demás aspectos de la formación se habla en cuanto influyen, intervienen y determinan, esta formación moral.

Formación y educación, en general, entrañan la idea de progreso, desarrollo y perfeccionamiento. Educación, de *educere,* significa *conducir, hacer pasar.* Este cambio de un estado a otro es el desarrollo y progreso que implica la educación.

Santo Tomás lo señala expresamente en la definición general, que nos ha dejado: «Desarrollo hasta el perfecto estado del hombre en cuanto hombre, o sea, el estado de virtud» (2). Por eso, como enseña Pío XI, puesto que «La educación consiste esencialmente en la formación del hombre tal cual debe ser y como debe portarse en esta vida terrena, para conseguir el fin sublime para el cual fué criado, es claro que no puede darse verdadera educación si toda ella no está ordenada al último fin, e igualmente que en el orden presente de la Providencia,

---

(1) Cf. Corallo, A.: *Statuum perfectionis accommodata renovatio quoad institutionem et formationem,* en *Acta et Documenta. C. G. de Statibus perfectionis,* Romae, 1950, II, 524-529.

(2) «Promotio prolis usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est; qui est virtutis status» (3, 41, 1).

después que Dios se ha revelado en su Hijo Unigénito, que es «el camino, la verdad y la vida», no puede darse educación adecuada y perfecta, si no es la educación cristiana» (3).

Por tanto, educar y formar es orientar y dirigir el perfeccionamiento de las almas. Señalarlas la verdad y moverlas al bien, atrayendo su mente y fijando su voluntad y sus obras en los mismos. Que acepten la verdad y que quieran ejecutar el bien.

2. Carácter concreto

Este desarrollo y perfeccionamiento que implica la formación es algo accidental, una nueva disposición que afecta a la existencia o distinto modo de ser de los individuos. Algo tan variado, particular y concreto, como los mismos sujetos a quienes afecta.

El contenido íntimo de la educación, analizado filosóficamente, no es un ente completo y acabado, sino algo de un ente, o sea, la *forma* y *modo* de ser. Es un *ser o forma accidental* que no existe nunca en sí misma sino en otro, en el hombre, al cual confiere una determinación secundaria y accidental.

Es como una *cualidad*. Esta modifica y determina a la sustancia en sí misma. La educación forma, modifica y determina, actualiza y diferencia al hombre, perfeccionándole y ennobleciéndole.

Se trata, pues, de un *hábito operativo,* es decir, de una de las especies de cualidad. La educación resulta así una perfección estable en la naturaleza, como una segunda naturaleza que inclina las potencias y facilita sus operaciones. «La educación —dice González Alvarez— es el haber perfectivo del hombre. Consiste en la posesión de determinadas cualidades que, disponiendo bien al hombre en sí mismo le preparan para las buenas operaciones y las mejores acciones... La educación es una moderación cualitativa de las facultades del hombre por la cual se hace más apto para el buen ejercicio de sus operaciones específicas» (4).

---

(3) Encíclica *Divini illius Magistri.*

(4) *Filosofía de la educación,* Mendoza, 1952, p. 72 y 77.

3. Sentido práctico

Este carácter accidental y concreto de la educación determina también su *sentido* esencialmente *práctico* y *relativo*. Sucede al educador lo que al médico. Este estudia, teóricamente, enfermedades, pero se encuentra, en concreto, con enfermos siempre distintos.

Esto mismo ha de tener presente, el formador, sobre la teoría de la educación. En concreto, sólo encontrará educador y educandos, siempre con exigencias y matices diferentes.

Esto no quiere decir que debamos caer en un *relativismo exagerado* en cuanto a las *opiniones*, los *sistemas* y los *modos* de la formación. «Ahora bien —dice el P. Mártil—, como al educar, nos movemos en un terreno fluctuante, inestable, esa opinión lanzada, si se sitúa en otro momento psicológico, en otro ambiente, puede resultar falsa, es decir, inconveniente, siendo así que, entendida en el momento y las circunstancias en que se pronunció, era exacta y acertada... Todo depende del modo de actuar. No se arreglan las cosas con teorizar. Escribir y disertar sabiamente sobre educación es relativamente fácil. Educar de verdad es muy difícil» (5).

Debemos distinguir entre el aspecto *teórico* y el aspecto *práctico* de la formación. La *teoría* es la *instrucción* y *enseñanza* de los medios y modos de formación. La *práctica* es el *ejercicio* y *aplicación* de esos modos y medios. Ciertamente el resultado final depende más de la práctica que de la teoría. Pero ésta es fundamental y su buena orientación imprescindible para lograr un sistema racional y eficiente, y en este sentido ni todo es opinable ni todo depende del punto de vista parcial. Al contrario, las normas deben arrancar de la realidad, de la necesidad y de la experiencia, adaptadas a la naturaleza y a las necesidades humanas comunes y primordiales. Lo que sí es cierto también —como dice el mismo autor— «...que la norma es siempre algo general. Hay que saber aplicarla después, teniendo en cuenta las infinitas manifestaciones de la realidad siempre cambiante de la juventud que se forma. Por lo cual se hace necesario distinguir, comprender, adaptar, matizar» (6).

---

(5) *Los Seminarios hoy*, Salamanca, 1955, p. 9 y 12.
(6) O. c., p. 21.

4. Modo personal: autoeducación

El sujeto de la educación es el hombre. Es la materia en la cual se realiza o se recibe la educación. El hombre es un compuesto de dos elementos sustanciales: *alma* y *cuerpo*. Ambos son susceptibles de perfeccionamiento y por eso se distinguen dos géneros de formación: *física* y *espiritual*.

Pero el alma y el cuerpo están *unidos sustancialmente*, constituyendo una persona, es decir, una naturaleza intelectual o espiritual completa e independiente, dueña de sus actos y libre. La educación tiene que realizarse en la persona.

Más aún. El sujeto inmediato de la educación son *las potencias del alma*, pues ésta no es inmediatamente operativa. La educación es el orden y perfeccionamiento de las operaciones. Como las potencias específicas del hombre son la inteligencia y la voluntad, que le hacen libre e inteligente, de ahí que la formación humana consista esencialmente en la formación de la personalidad, lo cual implica dos cosas: Primero, descubrir y respetar las notas individuales y originales de cada persona; y segunda, formar y cultivar principalmente las facultades específicas del hombre, que son su inteligencia y su voluntad, esclareciendo aquélla para que busque la verdad, y dirigiendo ésta, para que elija el bien.

Formar la personalidad es formar la conciencia del hombre, o sea, *el sentido de responsabilidad*, que es el juicio sobre la rectitud o no rectitud de sus actos.

Y es también formar el *espíritu de iniciativa*, que es provocar su propia actividad o enseñarle a hacer por sí mismo lo que debe; es decir, educar su libertad, que es la facultad de elegir el bien.

Este desenvolvimiento y progreso del hombre puede ser producido por dos clases de agentes: *intrínsecos* y *extrínsecos*, según estén dentro del mismo o fuera. Los intrínsecos los constituyen los *actos* mismos del hombre, los cuales van engendrando en sus facultades ciertos hábitos operativos, que le inclinan a perfeccionarse según las íntimas exigencias de la naturaleza. La autoeducación es posible, porque las formas educacionales preexisten en potencia pasiva natural y aún activa en el hombre. Tales son los hábitos y primeros principios intuitivos o «quasi innatos», tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. De modo que la aportación exterior

no es directa y propiamente efectiva, pues el que tiene que captar, interpretar y asimilar, los conocimientos y el bien conveniente es el mismo educando, por la aplicación y actividad íntima de sus facultades.

Puede decirse que toda educación es una autoeducación, porque sin la acción propia y la cooperación consciente y voluntaria no hay asimilación y mejoramiento. *La educación* ha de convertirse concretamente en una operación *reflexiva* y *propia,* en actividad y lucha íntimas, desarrollando las propias energías y escondidas virtualidades, hasta lograr el perfeccionamiento necesario y la dirección segura.

Por eso, en la formación es problema clave conseguir despertar la voluntad de autoeducación en los jóvenes. Esta voluntad supone la instrucción educativa del formador en la mente y en el espíritu del educando. Esta meta es previa, para llegar después al *crecimiento intensivo* de las formas y de los principios educacionales, único camino para lograr la perfección humana propia del ser racional.

5. La formación religiosa y sacerdotal

La formación religiosa y sacerdotal en general, consisten, como dice Pío XI, en elevar, regular y perfeccionar según los ejemplos y la doctrina de Cristo todo el ámbito de la vida humana, sensible, espiritual, intelectual y moral, individual y social. El religioso y el sacerdote son hombres especialmente consagrados a Dios. Son cristianos especialmente obligados a la perfección sobrenatural. Dentro del estado religioso, por el cumplimiento de los consejos evangélicos, que consisten en la guarda de la pobreza, castidad y obediencia. En el sacerdocio por el desarrollo de la gracia sacerdotal y por la inmolación en la caridad que exige su ministerio.

Pero, ante todo, el religioso y el sacerdote son hombres, es decir, personas inteligentes y libres, y distintas de las demás. Su formación religiosa tiene que seguir los caminos de la formación humana. Como hombres, sólo les perfeccionará verdaderamente lo que se les proponga por *vía de inteligencia y de amor,* lo que acepten y ejecuten libremente. Por eso la misma perfección sobrenatural se ha de edificar, dentro de lo posible, sobre un vigoroso desenvolvimiento de la naturaleza humana en todo lo que tiene de más propio y noble. La gracia

la elevará en la medida en que esté bien dispuesta por nuestro esfuerzo y generosa cooperación.

II.—INFLUJO Y TRANSCENDENCIA DEL AMBIENTE EN LA FORMACION

1. El ambiente, encarnación de los agentes externos en la formación

No es fácil definir el ambiente, porque está constituído por múltiples elementos, no sólo diversos, sino muy complejos. Percibimos el ambiente como algo vago e indeterminado, pero muy real en su conjunto. A primera vista decimos que es lo que nos rodea e influye en nuestra vida. Es como el molde que envuelve y limita los movimientos de nuestra vida. Un conjunto de circunstancias que producen la atmósfera física y espiritual en que respiramos y nos movemos.

Integran esta atmósfera los diversos *elementos externos* de la formación. La intervención positiva y eficaz de estos factores extrínsecos es imprescindible, no obstante la posibilidad absoluta de la autoeducación y de la asimilación intrínseca que debe lograrse, como antes hemos indicado. Las facultades del hombre, mediante las cuales el alma opera, están en potencia y necesitan ser movidas por un agente exterior para entrar en actuación. Los agentes externos proporcionan los medios necesarios a las facultades para su activación, con un influjo de verdadera causalidad eficiente. Remueven los obstáculos, disponen, impulsan y dirigen el desenvolvimiento de la persona. En general, los agentes externos de la formación son los diversos elementos de la *naturaleza exterior*: los *valores culturales,* la *sociedad* y los *formadores* o *maestros.* En el ambiente de la formación religiosa estos factores son las diversas circunstancias físicas, el sentido de la vida intelectual, social y espiritual, la organización y práctica de la vida común y los criterios de actuación de los formadores.

Todo ello forma esa realidad que llamamos ambiente, que nos envuelve y penetra, marcando la orientación y el sentido concreto y detallado de nuestra vida.

2. Poder pedagógico formativo del ambiente

El ambiente es una fuerza poderosa y generalmente decisiva en la formación. Envuelve y penetra la vida toda, actuando sobre los sentidos, la sensibilidad, la fantasía, la voluntad y la misma razón. Esta actuación y penetración es más profunda por dos motivos fundamentales: uno, el modo imperceptible de influir, y el otro, la plasticidad del alma joven que se está formando.

Penetración silenciosa. El poder e *influjo* del ambiente es más misterioso y penetrante por el modo silencioso, imperceptible e inconsciente, con que actúa. Como dice el P. Mártil: «el ambiente no dice nada, ni aconseja nada, ni ruega, el ambiente actúa y actúa con continuidad, repitiendo siempre su lección, presionando siempre al espíritu en una dirección especial. Es una atmósfera que impregna a la persona y la satura, la empapa, y la cerca.

Ese modo específico de influir con la sola presencia y con la reiteración continua de sus invitaciones e insinuaciones objetivas, no subjetivas, impregna al sujeto y va tallando lenta y callada, pero vigorosamente, la estatua viva de nuestra alma. Su acción no es deliberada, ni consciente, ni personal; es una especie de *substrato objetivo,* de lección real y ontológica, en la que se van depositando normas y criterios, que llegan a formar una mentalidad. Esas normas y criterios los observamos y asimilamos sin advertirlo» (7).

El ambiente *orienta* constantemente la mentalidad del educando, cuyos juicios y apreciaciones inspira, rectifica y dirige en los más variados aspectos y problemas de su vida personal y de la vida común. Proporcionalmente, *sugiere* e *impulsa* o *paraliza* las directrices del proceso evolutivo de la formación religiosa y sacerdotal, matizando este ideal y su realización y poniendo de relieve la actuación de los particulares y de los formadores con todos sus aciertos o limitaciones en contraste con las exigencias del ideal.

Sensibilidad del alma joven. Los jóvenes tienen gran sensibilidad para percibir el influjo, del ambiente, aunque sin reflexión, ni reacción ante su transcendencia. La plasticidad de su alma en esos años de juventud es extraordinaria. Es ver-

(7) O. c., p. 40.

daderamente el momento de la *siembra,* del cual puede depender todo el futuro. Su vida se abre con toda la fuerza y la ilusión, constituyendo la *hora de las primicias* y de las esperanzas, que se disputan, por un lado, las *luchas,* a veces decisivas, y, por otro, las *gracias* más *permanentes* y *delicadas* del Señor.

El ambiente necesita encarnar un orden externo, ágil y vivo, que encauce las energías nuevas por moldes seguros. —«La gimnasia de la ascesis —escribe Leclercq—, supone no sólo aprendices, sino maestros. Exige un taller, y quien dice taller dice organización social. La vida de comunidad nace precisamente de la necesidad de formarse» (8).

Se necesita mucha personalidad para vivir con independencia del ambiente y más aún para superar sus deficiencias. No es propio de jóvenes. «Estos casos son frecuentes en edad avanzada, pero generalmente son raros, y resulta difícil sin ambiente propicio para un desarrollo armonioso de la personalidad. Cuando hay que luchar constantemente contra el medio ambiente que la rodea, casi inevitablemente se cae en un desarrollo truncado de la persona humana creando el tipo del hombre duro y altanero, o bien en el que termina por ceder y acomodarse en todo al ambiente en que se mueve» (9).

El mal ambiente con facilidad malogra las mejores posibilidades de la formación. Es terreno abonado para todos los gérmenes del mal espíritu. «Tengamos en cuenta que el mal espíritu favorece el desarrollo de todos los malos gérmenes y cierra los espíritus y los corazones a toda influencia benéfica; que, en consecuencia, hace imposible la obra de la educación y que, antes por el contrario, merced a él se realiza una constante deformación de las almas bajo la influencia del medio...» (10).

3. Transcendencia de la buena organización del ambiente

El cuidado del ambiente en sus diversos y delicados aspectos es fundamental en la formación. Crear y organizar el ambiente adecuado ha de ser la preocupación primor-

---

(8) *La vocación religiosa,* San Sebastián, 1952, p. 119.

(9) LECLERCQ, O. c., p. 119.

(10) KIEFFER: *La autoridad en la familia y en la escuela,* Madrid, 1945, p. 154.

dial del buen educador. Toda diligencia y todo tacto serán pocos. Se ha de procurar alimentarlo y sostenerlo sin decaimiento, para actuar mediante él en todas las manifestaciones de la vida de los educandos.

El equilibrio y la medida que debe tener una vigorosa organización del ambiente ha de procurarlos el formador teniendo ante sus ojos dos consignas fundamentales: Primera, afinar mucho en el *sentido del conjunto,* que consiste en la justa valorización y orden de todos los elementos que deben presidir la formación; organizándolos y exigiéndolos jerárquica y subordinadamente. Los detalles se han de percibir, pero sabiéndolos superar, sin perderse en ellos, pues su valor depende del conjunto y del servicio de lo principal. Segunda, ha de actuar sin descanso *colectiva* e *individualmente,* creando y manteniendo vivas las *disposiciones* de todo orden que facilitan la educación y la hacen fecunda.

Los dos órdenes de actuación son imprescindibles y tienen su propia eficacia. Pero la intervención colectiva y por grupos se ordena directamente a crear las disposiciones de conjunto y a cultivar el criterio y la exigencia práctica de los deberes más comunes y fundamentales. Expresamente prescriben las ordenaciones eclesiásticas este doble procedimiento de instrucción y exhortación al formador espiritual.

Recordemos una de esas disposiciones:

«Háblele, *tanto a cada uno en particular como a todos juntos,* de la dignidad, derechos y deberes del sacerdocio; de la necesidad y modo de la oración, especialmente mental; del examen de conciencia y, finalmente, de todo lo conveniente para una sólida formación espiritual de los clérigos» (11).

III.—ELEMENTOS QUE DEBEN INTEGRAR LA ORGANIZACION DEL AMBIENTE PARA CONSEGUIR UNA FORMACION RELIGIOSA Y SACERDOTAL COMPLETA

El ambiente es como la objetivación espiritual de todos los medios de formación. Como ésta implica tantas exigencias, los medios no pueden menos de ser múltiples, variados y complejos. Por eso no es labor simple ni fácil. Ni abundan los formadores con visión completa y temple apropiado.

---

(11) *S. C. de Sem.* Carta *Vixdum* (Ench. Cler., n. 1.121, p. 579).

La formación tiene por eje y centro el sujeto que ha de ser formado, que en nuestro caso es el joven religioso y sacerdote. Alrededor, pues, han de ordenarse esos diversos elementos, que encaucen y perfeccionen por dentro y por fuera su vida, abierta a tan elevado ideal.

Entre los diversos principios y factores, que el educador no debe perder de vista para lograr una organización adecuada del ambiente, consideramos imprescindibles los siguientes: 1.° Adaptación a la psicología del joven que ha de formar. 2.° Disposición y organización de los centros formativos. 3.° Armonía y equilibrio entre las exigencias de la disciplina y la libertad. 4.° Conciencia de la amplitud y necesidad de la formación integral. 5.° Urgencia del ideal de perfección sobrenatural. 6.° Sentido sacerdotal de la formación en todas sus etapas y manifestaciones. 7.° Presencia también del ideal apostólico en todo el transcurso de la formación. 8.° Visión ante los peligros y peculiares exigencias del ambiente actual de la formación religiosa. 9.° Conclusión: diversos tipos de ambiente y ambiente ideal.

Vamos a hacer algunas sugerencias sobre cada uno de estos puntos.

1.° Psicología de los jóvenes en los años de formación

1. Psicología: evolución y crisis. El conocimiento de la psicología de los jóvenes implica una triple observación: Primero, conocer las características comunes de la juventud; segundo, tener presente el medio ambiente actual, que influye sobre ellos; y tercero, recoger las notas peculiares de cada uno, que siempre tienen matices distintos (12). Este conocimiento es condición previa y fundamental para poder adaptar a los jóvenes los diversos elementos de que depende su formación. Como la gracia presupone la naturaleza, así la formación religiosa, sacerdotal y apostólica, requiere las condiciones de la vida humana desde el cuidado y conservación de la salud y el desarrollo normal del organismo hasta sus íntimas manifestaciones psicológicas (13).

---

(12) Cf. P. Maria-Eugenius a Jesu Infante, O. C. D.: en *Acta et Documenta...*, III, p. 28 ss.

(13) Cf. D. Leonius da Silva, S. D. B.: *Acta et Documenta...*, III, página 9 ss.

Aunque abunda la literatura sobre las características de la edad juvenil, no puede todo admitirse sin análisis ni criterio. Sin embargo, hay plena coincidencia en las manifestaciones más importantes.

Característica primordial es la *evolución* y *la crisis,* en que se desenvuelve la vida de los jóvenes. Precisamente la formación religiosa y sacerdotal comprende las tres etapas del desarrollo del joven: la *pubertad,* de los trece a los dieciséis años aproximadamente, que es la edad de la escuela apostólica, del postulantado y del noviciado; la *adolescencia,* de los dieciséis a los veintiún años, época de la profesión simple y de los estudios de filosofía; y la *juventud,* hasta los veinticuatro o los veintiséis, tiempo en que termina los estudios teológicos y se reciben las Ordenes sagradas.

En todos estos años, el cambio es continuo y la evolución constante. El joven se va transformando por dentro y por fuera, tanto fisiológica como psicológica y espiritualmente.

En los tres aspectos *psíquico, intelectual* y *espiritual,* este continuo movimiento y cambio produce en el joven ese estado más o menos consciente de *crisis,* es decir, de *conflictos íntimos,* que, al desarrollarse y despertar sus facultades, todo lo va sometiendo a *revisión.* En sí mismo experimenta el crecimiento y la vitalidad, los impulsos incontenidos y las aspiraciones generosas, juntamente con gran *desequilibrio interior,* y el contraste de las limitaciones y deficiencias de la realidad que le rodea.

Características: a) *En el orden psíquico.*—En este aspecto pueden destacarse cuatro notas características de la psicología juvenil:

1.ª *La conciencia de sí mismo.* Es el desenvolvimiento del yo, de que hablan comúnmente los autores. Al desarrollo anatómico y fisiológico de todo el organismo, corresponde el crecimiento psicológico, que se manifiesta en el despertar de la conciencia, en el sentido de la reflexión íntima y en la responsabilidad de sus acciones exteriores. Todo ello va haciéndose poco a poco.

2.ª *Deseo de independencia.* Paralelo al crecimiento físico, se va formando en el joven el ideal de *fortaleza, valentía* y hasta *heroísmo.* Una de sus manifestaciones es el culto a la *fuerza corporal y al deporte.*

Por dentro, va pasando de la vida semipasiva a un estado de vida autónomo. Aunque se sienta débil y busque el apoyo de los demás, siente también el *impulso de la propia independencia,* con alternativas de *imitación* y de *oposición* y hasta *rebeldía.* Tal es la *exaltación* y la *sobrevaloración* de sí mismo, la tendencia a probar sus fuerzas y el ímpetu a la lucha física y mental.

De ahí el conflicto entre la libertad y la disciplina, entre la obediencia y la personalidad. Se siente algo y aspira a que se le tenga en cuenta.

3.ª *Confusión y susceptibilidad.* La inseguridad, oscuridad y confusión sobre sus propios problemas, es otra característica de la edad juvenil. A la vez, el joven crece y se va afirmando más en sí mismo. El sentimiento de la propia dignidad y el deseo de aprecio y consideración, junto con la falta de seguridad y certeza, de dominio y estabilidad, acentúa la susceptibilidad por cualquier impresión en los jóvenes y provocan en ellos muchas veces la timidez interior, el recelo, la reserva y la falta de franqueza.

4.ª *La afectividad.* La amistad es una de las exigencias más fuertes y nobles del alma humana. En el joven se despierta con gran ardor y vehemencia siendo ocasión de no pequeñas luchas y sufrimientos.

El atractivo del corazón suele seguir al desarrollo del instinto sexual y a la expansión de la vida emotiva e imaginativa, que se abren con gran impulso en el alma joven. Frecuentemente los jóvenes, aunque estén recluídos dentro de los centros de formación religiosa, siguen la corriente de este mundo interior, dando rienda suelta a la imaginación y a las ilusiones, y envueltos, a veces, en apegos y remordimientos.

Detalles de esta rica vida afectiva son el anhelo de ser comprendido y el temor al aislamiento y a la soledad, muy frecuentes y agudos en estos años.

Quizá nunca necesita el joven mayor comprensión, y apoyo, tanto para evitar las desviaciones y superar las luchas en el campo de la castidad como para encauzar de modo limpio y humano y, a ser posible, sobrenatural, todo el problema de la afectividad, que no siempre lleva el estigma de lo erótico (14).

---

(14) Cf. P. Mártil, O. c., p. 191; también D. Jesualdus Nosengo, en *Acta et Documenta...*, II, p. 568.

Esta bondadosa comprensión es particularmente necesaria en los períodos de luchas y crisis, cuya superación depende del esfuerzo de ánimo y de la esperanza y seguridad en el triunfo. Por eso, en estos casos, el formador consciente y preparado cuidará mucho de despertar el optimismo y la perseverancia de los grandes ideales con los mejores recursos de vencimiento. No recargará, como sistema, la reprensión y el temor, presentando el vicio como enclenque y miserable e insistiendo en la degradación y vulgaridad que implica. No debe identificarse la debilidad con la vulgaridad ni incurrir en otras fáciles y corrientes exageraciones. La llamada ha de ser a la inmolación y al triunfo por generosidad, mayores motivos del bien.

b) *En el orden intelectual.*—En este orden la evolución y la crisis empiezan por el afán de razonarlo todo. Todas las enseñanzas y todos los valores deben pasar en la mente del joven por revisión y crítica, muchas veces con una actitud muy radical. Pueden destacarse dos notas:

1.ª *Actitud de autosuficiencia y crítica.* Según los psicólogos, recorren los jóvenes en este orden tres etapas: una de *sumisión* y acatamiento incondicional apoyándose en el maestro y el educador; otra de *revolución*: después de una situación de irreflexión e inconsciencia, cuando no de despreocupación, en que con excesiva credulidad, pero sin asimilación y verdadero convencimiento, el joven se siente firme y seguro, sostenido por el ambiente, pasa a la actitud de examen crítico y autosuficiente, muchas veces con bastante ligereza, orgullo y superficialidad. Suele venir después una tercera etapa en que se produce la *rectificación* y *consolidación,* consiguiendo ya criterios asentados, propios e independientes.

2.ª *Crisis de la originalidad.* En general, es una tendencia instintiva, producida por el crecimiento mental, a examinar y discutir cuantas afirmaciones se han recibido pasivamente de la actividad docente. Tiene diversas manifestaciones. De ordinario, el choque con la autoridad, si no sabe imponerse por la persuasión y los procedimientos suaves y racionales, provoca, en mayor o menor grado, la rebeldía. En cambio, en los espíritus débiles suele darse una aceptación pasiva; mientras otros, excepcionalmente buenos y dotados, se someten con gran superación y generosidad.

El amor y la claridad, el respeto y la paciencia del forma-

dor, afrontando el diálogo y a veces la discusión, son las mejores armas de la victoria (15).

c) *En el orden espiritual: crisis y decisión de la vocación.*— Es normal, en el desarrollo de las vocaciones, las luchas y las crisis más o menos agudas, pasajeras o prolongadas. Las dificultades pueden provenir de todos los órdenes. Concretamente los problemas afectivos y de castidad suelen llegar a plantear con toda crudeza el problema de la vocación. Es preciso decidirse con toda conciencia y reflexión ante las graves exigencias de lucha y vencimiento que implica la fidelidad a la vocación. Esta decisión no puede ser prematura. Tiene su momento. Como dice el P. Gemelli: «La elección de estado, la efectiva y fundamental inclinación por la vida sacerdotal o religiosa, el propósito sólido de prepararse a la misma, se da sólo en los jóvenes, o sea, cuando la personalidad comienza a ser madura y cuando la vida es comprendida en su seriedad» (16).

Aunque los caminos son distintos y las alternativas muchas, pueden indicarse tres trayectorias más frecuentes: Primera, la de los jóvenes de poca personalidad y voluntad, pasivos en sus decisiones, que siguen el impulso del ambiente sin enfrentarse siquiera con sus problemas íntimos de una manera clara, decidida y generosa. Siguen el mismo rumbo de la vocación religiosa, más llevados o arrastrados que convencidos.

Segunda, más numerosa y normal, la constituyen los que después de luchas más o menos fuertes y largas, con diversas vicisitudes, eligen el camino de la vocación con reflexión, seriedad y firmeza. Es una respuesta generosa al llamamiento del Señor. Como dice certeramente, el P. Mártil, de los seminaristas: «pero lo ordinario, lo normal y lo deseable, es que el problema se suscite, venga la duda y haya su poco o su mucho de dramatismo en el desenlace. Así las cosas se harán conscientemente, con conocimiento de causa, y ello dará más garantía y seguridad para el futuro, la elección se ha hecho con seguridad y reflexión, como deben tratarse los negocios importantes de la vida» (17).

---

(15) Cf. J. Nosengo, L. c., p. 570.
(16) *Acta et Documenta...*, II, p. 737.
(17) O. c., p. 193-194.

Tercera, tampoco faltan, aunque en menor número, las vocaciones selectas, cuyo camino es fiel y decidido desde los comienzos, cada día más firmes y convencidos de los designios del Señor, a los cuales se someten y entregan con mayor intensidad cuanto mayores son las pruebas por las cuales van pasando.

2. ADAPTACION: AMBIENTE SANO Y SERENO. Así define, con frase feliz, Pío XII, el ambiente que debe animar los centros de formación religiosa. Es el que corresponde, el que se necesita, para encauzar y modelar las vidas jóvenes, en continuo cambio e inquietud. «Ante todo —dice el Santo Padre—, es preciso recordar que los alumnos de los seminarios menores son adolescentes separados del ambiente natural de la familia. Es necesario, por esto, que la vida que los niños lleven en el Seminario corresponda en cuanto sea posible a la *vida normal* de los niños; se dará, por lo tanto, gran importancia a la vida espiritual, pero, en *forma adecuada* a su *capacidad* y a su *grado de desarrollo*: que todo se desenvuelva en un *ambiente sano y sereno*» (18). Este ambiente sano y sereno exige tres condiciones principales por parte del educador:

1.ª *Sentido humano.* Nada irracional ni falto de ponderación puede erigirse en criterio. La llamada expresa del Santo Padre al ambiente de familia y hogar tomando como modelos el hogar y la familia naturales, indica la ponderación de buen sentido humano, que debe presidir y serenar el ambiente de la formación religiosa, adaptándose con la mayor exactitud posible a la vida normal de los jóvenes, a su capacidad y a su desarrollo.

2.ª *Actitud de bondad y comprensión.* De otra forma no se podrá acercar, mucho menos penetrar en la intimidad de los jóvenes, cuyas dificultades reclaman nuestra ayuda. Para vivir con ellos sus crisis y dificultades, prestándoles serenidad y fortaleza, se precisa actuar de un modo indirecto, con mucha paciencia y bondad.

La incomprensión es uno de los sufrimientos más agudos de los jóvenes en esas edades: «Es uno de los dolores más duros de la vida verse incomprendido de quienes —padres o maestros—,

---

(18) Exhortación: *Menti Nostrae,* Madrid, 1950, p. 30.

esperábamos, o por lo menos teníamos cierto derecho de esperar, que vibrarían al unísono de nuestro ser; y, como reverso, uno de los peores sufrimientos de los encargados de almas es ver que se cierran los corazones que querían ayudar a que se abrieran en un clima de confianza. La vida religiosa no preserva de estos dolores morales. Quizás se encuentran esas espinas espirituales en una manera de vivir que, mirada idealmente, debería ser una transfiguración de la familia natural pero que, precisamente, cuando no alcanza el grado sobrenatural apropiado, origina muchos rozamientos» (19).

La incomprensión en estos años suele producir resabios y deformaciones que duran la vida entera. Es certero el juicio que los mismos autores hacen: «Pero el seminarista que tuvo la desgracia de sentirse incomprendido o que se encerró voluntariamente en sí mismo, permanece, después de su ordenación, no bajo la dependencia de sus maestros, mas sí en un ambiente eclesiástico muy parecido: corre el peligro de llevar consigo el recuerdo de las penosas impresiones sentidas o de conservar la nociva arruga que se ha formado en su recoleta sensibilidad.

Con mayor razón la desorientación que puede sufrir un religioso o una monja jóvenes puede durar toda la vida; *así como la costumbre adquirida de no espontanearse y de falta de confianza pueden seguirlos, como sombras, toda la vida*» (20).

3.ª *Clima de mutua confianza.* Un aspecto de gran interés en la formación es el trato particular e íntimo, sincero, confiado y frecuente, entre el educador y el educando.

Este no puede darse sin clima de confianza mutua, que ha de ganarse y establecer ante todo el maestro, poniendo a contribución todo su afecto, afabilidad y generosidad: Sin este ambiente, el ser humano, en lugar de abrirse, se cierra, se rebela intrínsecamente y se agría. Mucho más los jóvenes, aunque el apoyo de la confianza es una necesidad, casi biológica, que nos acompaña a todos la vida entera.

Por eso es un gran don encontrar este régimen de confian-

---

(19) R. Biot y P. Galimard: *Guía médica de vocaciones religiosas y sacerdotales,* Buenos Aires, 1948, p. 190.

(20) Ibidem.

za y este sentido superior en los formadores: «Ser comprendido —escriben también los autores citados—, es sentirse adivinado sin tener que extenderse en largos discursos, es ser conocido por aquél a quien nos confiamos, mejor y con más claridad que nos conocemos a nosotros mismos. Dichosos los que hallan un clima, saturado de confianza recíproca, de afinidades íntimas e inexplicables; ayuda al mejor desarrollo de las facultades: es educativo en sumo grado» (21).

2.° Los centros de formación

1. Casas de formacion. Los jóvenes durante los años de formación religiosa deben vivir recogidos en casas especialmente acondicionadas por su situación, disciplina e interna organización, para instruirse y ejercitarse en todos los deberes que constituyen la formación misma.

Por tres centros suelen pasar los jóvenes en el transcurso de su formación: El Postulantado o Colegios y Escuelas Apostólicas, el Noviciado y el Estudiantado. Los seminaristas, por el Seminario Menor y Seminario Mayor. Las Escuelas Apostólicas y Seminarios Menores, son como colegios de internos, con un régimen apropiado para el discernimiento y cultivo de las vocaciones.

Los Noviciados y Estudiantados suelen formar parte de los Conventos y Casas religiosas mayores, dentro de las cuales los Novicios y Estudiantes forman una pequeña comunidad, independiente en algunos aspectos, bajo la dirección de un Padre Maestro o Prefecto de espíritu.

El Derecho Canónico y las leyes de cada Instituto religioso señalan las circunstancias y el régimen que deben establecerse en el Noviciado y en el Estudiantado.

En cuanto a los Estudiantes concretamente, señala que una vez hecha la profesión, vivan en una casa de estudios, en la cual se observe perfecta vida común (22).

Se distinguen tres tipos de organización en la vida de los estudiantes religiosos, según los diversos Institutos.

En algunas Ordenes especialmente de tipo contemplativo, los Estudiantes profesos permanecen en el mismo Noviciado

---

(21) O. c., p. 191.
(22) Can. 587, 2.

hasta la ordenación sacerdotal o hasta que los superiores lo estimen conveniente.

En otras Ordenes también antiguas, de carácter mixto, los Estudiantes forman una especie de comunidad aparte, separados de Novicios y sacerdotes, bajo la dirección de un Padre Maestro.

Pero en algunas Congregaciones e Institutos más modernos, los clérigos estudiantes viven en la comunidad sometidos directamente al Superior de la Casa, en una organización semejante a la de los Seminarios (23).

En estos Centros de formación, todo es muy importante por su influencia en el ambiente que envuelve la vida de los jóvenes. Particularmente se debe atender a la *disposición material,* de un lado, y a la *organización interna,* o criterios de todo género que orientan su vida, de otro.

2. Su disposicion. También el Papa nos da una consigna sobre la situación y atenciones materiales, que deben marcar la estructura de estos Centros: «...Obsérvese —dice—, la *justa medida* y *moderación,* de modo que no ocurra que aquéllos que tienen que ser formados en la abnegación y en las virtudes evangélicas *vivan en casas suntuosas, en los placeres y en la comodidad*» (24).

Es muy sabia la advertencia que un escritor hace a las monjas de clausura: «Necesitan renovación vuestras casas... y vuestras cosas, pues no suelen ser menos vetustas e inadaptadas. Hasta hay el peligro de que el ambiente se adentre en las almas y sean éstas las más decrépitas, o las más anacrónicas. ¿No puede ser este anacronismo la causa de muchos otros? En conventos ruinosos e inhóspitos se desenvuelve la vida de muchas comunidades nuestras y ajenas. Es verdad que profesan una vida pobre, pero viven una pobre vida. Y si la voluntaria pobreza de espíritu liberta las almas, la obligada penuria material es tan perjudicial y aún más que la riqueza. La renuncia de lo superfluo sólo se mantiene bien poseyendo lo necesario. No suele haber almas despreocupadas en cuerpos necesitados. Para que las religiosas se desentiendan de todo, nada preciso debe faltarles: para que no cuiden de sí hay que

---

(23) Cf. P. Philippe, O. P.: *Acta et Documenta...*, III, p. 170.

(24) Exhortación: *Menti Nostrae.* Madrid, 1950, p. 30.

cuidar de ellas. De la penuria nace la mezquindad y de la mezquindad las almas mezquinas» (25).

Esta solicitud y esmero en las disposiciones materiales deben alcanzar: 1.º A todas las *instalaciones y servicios,* que por sí solos enseñan dignidad y elevación; 2.º A toda clase de *higiene y limpieza* tanto personal como de servicios y utensilios comunes; 3.º A la *humanización y sentido racional* del régimen interno y de la vida de estas casas, como distribución de tiempo, métodos, régimen alimenticio, recreaciones y deportes, etc. En todo se ha de conjugar la exigencia religiosa con el buen sentido humano y social.

3. Organizacion. Más que los mismos edificios con su situación, sus instalaciones, su horario, su reglamento y distribución, tiene importancia la organización interna de la comunidad, comunidad espiritual que condensa los criterios de corporación y el sentido total humano y sobrenatural de la formación.

No es fácil condensar ni definir el espíritu complejo de estas colectividades. Pero pueden señalarse, como lo hace el Padre Mártil, tres tipos, según el criterio que predomina en la vida real de las mismas.

a) *Colectividad individualista.*—Predomina en ella la independencia, la libertad y el aislamiento, con menos atención a los lazos íntimos y conscientes de unión y cooperación mutua en orden a la labor común y al ideal. Vínculos físicos, humanos y naturales, de convivencia simplemente, sin compenetración humana y espiritual consciente, esforzada y vivida. Es un ambiente de *formación personalista.*

b) *Colectividad masiva.*—Predomina el criterio de equipo, con escasa intervención de la reflexión personal y del esfuerzo de autoeducación en el mejor sentido. Marca la pauta lo reglamentario y extrínseco, con peligro de caer en un ambiente de *formación gregaria y superficial.*

c) *Colectividad consciente y personal.*—Es el ideal: aunar lo individual y personal con lo común y social en la medida justa. Esfuerzo de cada uno, reflexión y asimilación, con cooperación y ayuda a los demás también de forma decidida y sacrifi-

---

(25) P. Llamera, M.: *Cartas a una Maestra de Novicias de clausura,* «Lumen», Julio-Agosto, 1946, p. 17-18.

cada. La reflexión personal implica suficiente autonomía e independencia, pero no debe descuidar la actividad abierta, la preocupación por lo común y la preocupación voluntaria. Sólo así puede lograrse una formación completa y flexible, jerarquizada y consciente, bajo la dirección e impulso de la autoridad. Presencia y equilibrio entre los diversos aspectos y necesidades, siempre con imperfecciones, que es ley humana, pero reduciendo los defectos al menor grado posible. Sería el ambiente de una *colectividad consciente, perfecta e ideal.*

3.° Disciplina y libertad en la vida común

1. Vida común.

a) *Su necesidad.*—El hombre tiene que vivir necesariamente en sociedad. Sólo dentro de ella y con su ayuda puede lograr su desarrollo y perfeccionamiento. El principio filosófico de que el hombre es naturalmente animal político y social quiere decir que de un modo espontáneo y necesario nace y ha de desenvolver su vida en la sociedad. Esta es una de sus dimensiones naturales.

Tres sociedades intervienen en el perfeccionamiento social del hombre. Dos naturales: la familia y el estado. Una sobrenatural: la Iglesia.

En la familia, al padre corresponde dirigir la formación: como dice Santo Tomás, es el principio de la generación, de la educación, de la disciplina y de todo cuanto se refiere al perfeccionamiento de la vida (26).

Por razón del *bien común,* el Estado debe exigir y completar la educación de los ciudadanos.

La Iglesia tiene derecho supereminente a intervenir en la educación por un doble título: Por la expresa misión y suprema autoridad de magisterio que le confirió su Divino Fundador, y por su maternidad sobrenatural con que engendra, alimenta y educa a las almas en la vida divina de la gracia con los Sacramentos y con su enseñanza.

La comunidad religiosa está particularmente postulada por el ideal de perfección sobrenatural a que aspiran sus miembros. No se puede llegar a él sin maestros, y sin la urgencia de

---

(26) Cf. 2-2, 102, 1.

la autoridad y de los buenos ejemplos. Pero no basta pertenecer y beneficiarse de la vida común. Debe vivirse y aprovecharse según sus profundas exigencias.

b) *Exigencias.*—Dos son fundamentales: *sentido de hogar* y *hermandad*; *adaptación* y *entrega.*

El *hogar* es rico en contenido y en simbolismo. Materialmente es el lugar de *reunión* de la familia y expresa la *unión* natural y entrañable que debe existir entre sus miembros. También es el lugar de la lumbre a cuyo alrededor se sientan todos, simbolizando el *amor mutuo* que anima sus vidas. Es, por último, el lugar de la *conversación* y *trato.* Esta comunicación es una de las fuentes más limpias de *satisfacción* y de *alegría,* de *paz* y de *bienestar.*

Tener sentido de hogar en el religioso y seminarista significa sentirse entrañablemente unido a la comunidad y a todos sus hermanos espirituales, con conciencia viva de los vínculos físicos y espirituales que le estrechan con ellos. Significa también ejercicio de las virtudes familiares más elevadas, como la aspiración de *intimidad,* en unión estrecha; *espontaneidad* en la expresión de sus mejores sentimientos y *vida acogedora y plena,* sin distancias ni convenciones sociales.

El religioso, que renuncia al amor humano y a la vida de hogar en su forma natural y común, no debiera sentir el vacío de esas virtudes humanas tan nobles y entrañables, elevadas por la vida sobrenatural. Pío XII ha insistido en este importante pensamiento: «La casa religiosa no es lo mismo que la convivencia y el techo familiar; ni lo es ni pretende serlo, puesto que dentro de sus muros el afán de entrega y abnegación por amor de Cristo y las costumbres de una penitencia severa llevan consigo, en mayor o menor grado, cosas ingratas y ásperas. Pero en cuanto sea posible trate la casa religiosa de ser para cada uno de los hermanos un *amable remanso familiar.* Y, sin duda, esto ocurrirá más fácilmente si todos estiman el haz de virtudes naturales que demuestran y exigen con frecuencia un gran vigor y excelencia sobrenatural» (27). Y dirigiéndose a las Superioras Generales les señala esta primera norma para el trato de sus religiosas: «Maternal cari-

(27) Ecclesia, 13 de Octubre, 1951, n. 535.

ño en la dirección de vuestras religiosas... Tened presente que los votos exigen de vuestras religiosas, como de vosotras mismas, un gran sacrificio. Ellas han renunciado a su familia, a la felicidad del matrimonio, a la intimidad del hogar. Sacrificio de gran valor y de una importancia decisiva para el apostolado de la Iglesia; pero sacrificio de todas maneras. Aquéllas de vuestras religiosas de espíritu más noble y afinado sienten esta separación de manera más profunda... Pero la Orden debe reemplazar a la familia en cuanto sea posible y vosotras, Superioras Generales, vosotras estáis llamadas, en primer lugar, a inspirar en la vida común de las religiosas el calor de los sentimientos familiares. Así debéis ser vosotras mismas maternales en vuestra actitud exterior, en vuestras palabras, en vuestros escritos, aunque muchas veces tengáis que dominaros; sedlo, sobre todo, en vuestros pensamientos íntimos, en vuestros juicios y, en cuanto es posible, en vuestros sentimientos. Pedid todos los días a María, Madre de Jesús y Madre nuestra, que os enseñe a ser maternales» (28).

Entrega y adaptación. Uno de los objetivos de la formación es que el religioso adquiera conciencia de esta participación en la vida común. Su entrega tiene que ser sincera y su adaptación a la convivencia de la vida de comunidad plena. No es sólo entrega y adaptación a los ideales y exigencias comunes de la perfección, sino a la Orden o al Instituto religioso cuyo espíritu peculiar es preciso asimilar y revivir. Ha de tomarse muy en serio esa formación *hacia dentro,* logrando un espíritu filial auténtico.

c) *Su cultivo.*—Cultivar la vida común es cultivar los medios que la constituyen y la fomentan. Internamente, el lazo de unión de la vida religiosa es la *caridad sobrenatural.* Todo lo demás ha de ser expresión, estímulo y ejercicio de ella. Ella ha de dar vida y sentido superior a las virtudes naturales, imprescindibles en la práctica de la vida social. Por eso, la caridad debe cuidarse, ante todo, fomentando los medios espirituales que son la *oración* y *el sacrificio.*

Mas, externamente, el espíritu de fraternidad religiosa pro-

---

(28) *Discurso a las Ordenes y Congregaciones femeninas,* «Ecclesia», 15 de Septiembre, 1952, n. 369.

ducido por la caridad, debe cultivarse por estos tres medios: *el trato, la conversación y la recreación.*

La convivencia obliga al *trato mutuo* con los hermanos y con los superiores. Las virtudes, que deben presidir este trato, son escuela preciosa de sentido social y de fraternidad. El trato ha de ser elevado y, como exige la condición de religiosos, a la vez que sincero y natural, comedido, respetuoso y digno. La delicadeza no es artificio ni menos insinceridad. La dignidad tampoco es distanciamiento encogido. No pueden expansionarse las virtudes con envolturas estrechas y deformes.

La debida subordinación a los superiores no impide el trato confiado y abierto y hasta cordialmente afectuoso.

Las *conversaciones* expresan nuestras ideas y sentimientos y son uno de los medios que más conocimientos pueden proporcionarnos. En lo humano, deben ser expresión auténtica de sí mismo y cultivo de tantas virtudes como se requieren para hablar con modestia, hablar de lo que interesa y entienden los demás; procurar intervenir, saber escuchar y saber callar, buscando siempre la utilidad y el agrado. Siempre con esa medida y sensatez que haga de la conversación medio de agradable y caritativa expansión, sobre todo.

La *recreación* aúna y objetiva todos estos valores y virtudes individuales y sociales, y debe ser por excelencia expresión de la fraternidad religiosa y medio de formación de la vida de comunidad. Personalmente se necesita como descanso y reparación de energías. Debe ser práctica del dominio sobre sí y ejercicio de las mayores virtudes, procurando recrear a los demás.

d) *Su defensa.*—La defensa de la vida común exige *precaución* y *vigilancia* continuas, pues los enemigos son muchos. Unos proceden de la *debilidad* y del *cansancio* humano; otros del *egoísmo* con sus variadísimas manifestaciones más o menos conscientes.

Necesidad de superar la *debilidad* y el *cansancio.* Son fruto de la limitación humana y, por tanto, inevitables. Siempre hay motivos, aunque sean involuntarios, que resquebrajan los lazos de unión y cooperación en la convivencia religiosa. La paz tiene que ser fruto de la lucha permanente. Aunque abunde la buena voluntad y un espíritu general excelente. Siempre existirán caracteres distintos, espíritus volubles y puntos de vista diversos, que tienden a disminuirla y sólo puede superarse con

dominio de sí, presencia de lo sustancial y sincero espíritu de mortificación. Saber disimular, saber sobrellevar y saber perdonar.

Particular consecuencia de la limitación es el *cansancio,* aún en las tareas más santas y en los propósitos más elevados. Se impone la renovación de energías e ideales, con un santo afán de lucha y de fatiga.

Enemigo directo de la dependencia, colaboración y subordinación, que impone la vida de comunidad, es el *egoísmo,* siempre *personalista* e *individual.* El individualismo y el personalismo son frutos del falso concepto de la libertad y de la personalidad. Son una limitación de ellas, pues toman un solo aspecto, la individualidad y la independencia, prescindiendo de su justo modo y ordenación por la razón y el bien. Es vivir para sí y subordinar todo lo demás a su propio interés y apreciación. En cambio, la vida social y común se subordina a los intereses más altos, que son los de todos, los de Dios. Por eso hacen tan fácilmente infecunda la vida religiosa y hay que saberlos descubrir bajo las apariencias de piedad y austeridad, de observancia y de falso celo y otros muchos pretextos, que sugiere y disimula especialmente el *espíritu de envidia.* La formación ha de poner un valladar al cultivo de estas apetencias particulares y de independencia de vida con todas sus malas consecuencias (29).

2. Disciplina.

a) *Valor formativo.*—La vida social está constituída por la cooperación, orden y subordinación, de cuantos pertenecen a ella. La autoridad es el fundamento de la vida social y también el principio impulsor que la dirige por los cauces de la ley hacia la consecución del bien común. No puede haber vida social sin sumisión a la autoridad y a la ley. Esto es la disciplina.

La formación y la exigencia de la disciplina no sólo son el clima imprescindible en la vida de comunidad, sino el resorte más eficaz para formar la voluntad y el carácter de los

---

(29) Pueden verse el concepto positivo y aceptable de *personalismo* y también su falsa acepción, expuesto por varios autores, entre ellos P. Palmes y P. Roig, S. I., en *Acta et Documenta...,* II, p. 355-387.

jóvenes. Formar la voluntad es moverla a elegir el bien y esto con convencimiento y estabilidad. Formar el carácter es exigir la fidelidad al deber y el vencimiento en las cosas pequeñas. La disciplina impone la repetición de actos conscientes y voluntarios en esta elección y en este vencimiento, produciendo así la inclinación y la estabilidad hacia el bien y hacia el deber.

b) *Condiciones.*—Para que la disciplina tenga eficacia formativa y dé el vigor necesario al ambiente de los centros de formación, exige diversas condiciones tanto por parte de los individuos como por parte de la autoridad.

1.ª *Exactitud, minuciosidad y puntualidad.*—No hay disciplina, si no se cumple lo prescrito. Esto es algo real y concreto, muchas veces de poca importancia en sí mismo, pero de absoluta necesidad para el buen orden del conjunto. La disciplina exige el cumplimiento exacto y puntual de lo que está dispuesto. Esta es la aspiración y así ha de ser la exigencia, aunque las limitaciones sean inevitables.

2.ª *Universalidad y plenitud.*—El deber siempre es importante, aunque la cosa sea pequeña. Es grande siempre el motivo y las consecuencias. La disciplina lo abarca todo, con su debido orden y subordinación, que no los establece cada uno, sino la misma realidad y la ley. Y se ha de cumplir con plenitud de alma, que es con la intención y el espíritu que reclama una voluntad entera y viril.

3.ª *Reflexión y voluntad.*—Es lo propio del hombre. Sólo entendiendo y queriendo y haciendo lo que entiende y quiere se perfecciona verdaderamente. La disciplina no es una modelación exterior. Es hacer lo conveniente con voluntad y conciencia. Al menos, ha de proponerse ganar la mente y el corazón para que ejecuten lo que todavía no comprenden ni quieren bastante e incluso para lo que ni comprenden ni quieren.

4.ª *Urgencia y corrección.*—La autoridad mantiene el impulso urgiendo el cumplimiento del deber. Es su misión y oficio. Es un servicio al bien común y al perfeccionamiento de las almas.

La laxitud y la debilidad provocan el desprecio y la rebeldía. Se impone la corrección y aún el castigo. Castigar siempre la falta no es humano ni formativo. Pero avisar y amonestar en sus variadísimas formas, es ley con pocas excepciones.

Cuando el aviso y la amonestación son inútiles, debe acu-

dirse a la sanción. De esta forma el castigo resulta necesario como excepción. Lo exige el bien mayor del particular y la mayor excelencia del bien común. Debe evitarse el castigo por costumbre, que es tentación fácil, con frutos más aparentes que reales. El ideal es no necesitarlo. Mucho se puede conseguir si se procura que la labor formativa consiga más la disminución de la voluntad de obrar mal, que la disminución de las mismas faltas.

3. Libertad.

El punto clave en la formación es la armonía y el equilibrio entre la disciplina y la libertad.

La libertad es lo que se trata de formar y para eso tiene que existir. El religioso es también una persona humana, libre, consciente y distinta de los demás. Ya hemos indicado como la formación superior, que debe conseguir, no puede inhibirse de estas características.

Los autores y pedagogos señalan dos posturas ante este delicado problema. La del *autoritarismo,* que muchos califican de más simple, más cómoda y menos eficaz (30). El régimen de disciplina extremoso impide las relaciones sinceras, espontáneas y cordiales, entre formadores y educandos, haciendo a los jóvenes, casi de modo inevitable, encogidos y reservados, fingidos e interiormente indisciplinados. En lugar de abrir y orientar los espíritus, los cohibe y cierra, deformándolos.

El equívoco de este sistema consiste en la facilidad con que el temor produce y conserva el orden exterior, pero a la larga suele ser engañoso, pues a los jóvenes de voluntad débil les hace cobardes y hasta hipócritas, y a los de voluntad fuerte les induce a la oposición y hasta a la rebeldía. Por eso, como dice Kieffer: «Débese condenar toda vigilancia anormal y enojosa que, so pretexto de impedir la comisión de las faltas, menoscabe el sentimiento que el niño ha de tener de su dignidad, le incite a la rebeldía interior y le habitúe a no regirse sino por el temor y en manera alguna por la conciencia; tal vigilancia en lugar de formar, deforma; pervierte en vez de moralizar; crea

---

(30) Cf. P. Mártil, O. c., p. 117-119, en «Incunable», núm. dedicado a la *Menti Nostrae,* Nov.-Dic., 1956.

rebeldes o cobardes, cuando debía crear hombres libres y conscientes de sus deberes» (31).

La postura de la *flexibilidad* y del *convencimiento,* con suficiente rigor en la exigencia, es, sin duda, difícil de conseguir, pero es la que se ha de procurar. Pío XII la recomienda decididamente en la *Menti Nostrae*: «Se debe procurar de modo especial la formación del carácter de todo niño, desarrollando en él el sentido de responsabilidad, la capacidad de juicio, el espíritu de iniciativa. Por eso, los que dirigen los seminarios deberán recurrir con moderación a los medios coercitivos, aligerando, a medida que los jóvenes crecen en edad, el sistema de la vigilancia rigurosa y de las restricciones, y conduciendo a los jóvenes mismos a guiarse por sí y a sentir la responsabilidad de sus propias acciones».

El sistema propuesto y que el Papa recomienda implica una serie de normas, que pueden resumirse en tres fundamentales:

1.ª *Esfuerzo por compaginar la verdadera autoridad con un margen suficiente de amplitud y libertad.*

a) *Verdadera autoridad.*—Debe tenerla el formador y saberla imponer. Tenerla no es sólo recibirla por oficio. Implica las condiciones reales de contenido y prestigio, que suponen en el formador cualidades nada corrientes de naturaleza y de gracia. Inteligencia, prudencia y afecto, que revelan una superioridad anímica y expresan ese poder superior que se impone a los subordinados. Competencia y energía de carácter a la par que flexibilidad, animadas de gran virtud.

b) *Margen de amplitud y libertad.*—Para que el educando haga suya la educación necesita participar activamente en la misma. Esta cooperación supone un margen de libertad y confianza, que se apoya en un triple convencimiento: Primero, la seguridad, en las posibilidades y buenas disposiciones del educando; segundo, la perseverancia y paciencia en el esfuerzo formativo, pues el perfeccionamiento no puede lograrse repentinamente, sino gradualmente, en la lucha y con las alternativas comunes a la flaqueza humana, y tercero, la necesidad de aceptar faltas y deficiencias en los educandos, por cuya su-

---

(31) O. c., p. 86.

presión no se debe suprimir la libertad, aunque sí deben corregirse convenientemente.

Con la libertad se intenta crear una voluntad de lucha: sentir el peligro y tener la necesidad de esforzarse por superarlo. Debe suscribirse la afirmación del P. Ayala, S. I.: «*El principio de que ha de suprimirse todo aquello en que pueda haber abuso, es esencialmente deseducador*. La educación supone el ejercicio del libre albedrío, porque es moldeamiento de la voluntad, y ésta, como libre, no se moldea destruyéndola, sino encauzándola, fortaleciéndola, dirigiéndola. Para el educador es muy cómodo eludir la responsabilidad del momento actual con ordenaciones encaminadas a suprimir toda ocasión posible de abuso; pero si eso le quita la preocupación del presente, no le libra de la responsabilidad del porvenir» (32).

2.ª *Procurar, ante todo, la formación interior y positiva.*

a) *Intervención activa y diligente.*—Es la misión del formador. No puede contentarse con dejar hacer. Debe dirigir e impulsar. Santo Tomás resume en tres palabras los aspectos de esta actuación: Corregir, suplir y perfeccionar: «ordenar rectamente hacia el fin, a lo cual se llama dirigir (o perfeccionar); emplear toda cautela para que no se extravíe, lo cual tiene por nombre *regir* (o suplir), y reducirlo al recto camino, si se hubiera apartado de él, a lo cual se llama corregir» (33).

b) *Actuación interior y positiva.*—No basta el cuidado exterior. El carácter abarca la personalidad entera y tiene sus raíces muy hondas, y el carácter es lo que se debe formar, según la expresión del Papa. Penetrar lo más íntimamente posible y edificar sobre motivos positivos y sustanciales. Para ello es preciso acercarse, tratar y conocer al educando. Sin contacto individual, personal e íntimo, no se logrará el ambiente de mútua simpatía y afecto, en el cual prenden vigorosamente las consignas de la formación.

c) *Motivos elevados y sobrenaturales.*—Las supremas razones son las que mejor justifican las pequeñas exigencias. La formación implica muchas, y, en conjunto, imprescindibles. Por eso la actuación más positiva del maestro depende mucho más

---

(32) *La educación de la libertad*, Madrid, 1945, p. 269.

(33) IV Sent., d. 19, q. 2, a. 1.

de la urgencia de los grandes principios y supremos motivos de la vida religiosa que de las múltiples y minuciosas prescripciones. Exponer esos principios y razonar esos motivos es el camino para penetrar profundamente en los espíritus, abriendo horizontes y sentando criterio, que es el fruto de la formación.

3.ª *Exigirles y habituarles a la reflexión.*

a) *Virtudes varoniles.*—Son la sementera propia del alma del joven. El espíritu varonil implica fortaleza y cierta independencia. Con él pueden olvidarse muchas dificultades que va sintiendo el joven en su desarrollo psicológico y que comprometen su personalidad y el uso noble de su libertad.

b) *Sentido de responsabilidad.*—Brota espontáneamente de la reflexión. Hay que exigir que se ejerciten en ella. Así irán adquiriendo ponderación y madurez.

c) *Espíritu de iniciativa.*—Es el ejercicio de la libertad. Por él se actualiza y se adapta logrando su conveniente desarrollo. Se trata de provocar su propia actividad, para enseñar a hacer por sí mismo lo que debe hacer. Esto es educar la libertad, y para esto se exige ese margen de amplitud que la permite moverse por sí misma hacia la adquisición de los bienes verdaderos. Es lo que corresponde a la persona dueña de sus actos y consciente de su destino. Es lo primero que debe considerar, descubrir y respetar, el maestro, en el joven religioso que ponen bajo su dirección. En ella han de enraizar todos los valores de la formación, cuyo fruto más sazonado serán el equilibrio y la armonía que el educando manifieste en todas sus actuaciones.

4.° Conciencia y solicitud por la formación integral

1. Amplitud de la formacion.

La formación es el perfeccionamiento del hombre. Sólo es completa cuando ese perfeccionamiento es total. Esta formación que abarca todos los aspectos de la persona humana es la *formación integral.* Como el sujeto inmediato de la formación son las potencias del nombre, sólo cuando todas estas potencias son adornadas por los hábitos o virtudes que las perfeccionan para que puedan conseguir su fin, la formación es plena e integral. Como dice González Alvarez: «La formación humana —la de la naturaleza y la de la gracia— ha quedado adscrita a tres rúbricas fundamentales: el principio, la operación y el

fin. Consiste la primera en la integridad de la sustancia, a la que pertenece el desarrollo y desenvolvimiento de las facultades. Radica la segunda en los hábitos sobreañadidos a las potencias para el perfecto ejercicio de sus operaciones. Está la tercera en aquello que por las operaciones se alcanza como fin... Siguiendo la misma línea vital descrita, la actividad educativa se ordena: 1. a perfeccionar al educando en su ser integral por el desarrollo y el desenvolvimiento de todas aquellas potencias que pertenecen a la sustancia de un ser humano completo; 2. a producir en todas las potencias susceptibles de ellos, el repertorio íntegro de los hábitos y disposiciones, especulativos, prácticos y técnicos, atendiendo así al perfeccionamiento del hombre mediante el buen ejercicio de las operaciones necesarias a la realización de todos los valores debidos a la esencia humana completa; 3. a enrutar al educando por el camino de su fin, preparándole para el buen uso de los medios conducentes al mismo» (34).

Tener conciencia de esta amplitud de la formación integral, y de que es absolutamente necesario procurar su cultivo y desarrollo simultáneo en el mayor grado posible es el primer postulado que debe regir el programa de todo formador. De otra forma no sólo quedan aspectos desatendidos, sino que no será posible el desarrollo completo de aquéllos que se pretende atender.

Y es que las diversas cualidades humanas forman un todo en la persona y sólo cultivándolas todas el perfeccionamiento de la persona puede ser una realidad.

2. Su necesidad.

La formación integral, por tanto, es exigida: primero, por la *unidad* e *independencia* entre las diversas facultades del hombre, pues todas se *unen,* se *integran* y *armonizan,* en la persona y de todas depende su pleno desarrollo y desenvolvimiento. «Conviene advertir ahora —escribe González Alvarez— que de la misma manera que el repertorio de las facultades humanas se integra y armoniza en la unidad del yo personal, las distintas especies de educación deben integrarse y armonizarse. Sólo así se conseguirá la formación integral de la personalidad auténtica. Y habida cuenta que don-

(34) O. c., p. 231-232.

de hay integración y armonía hay jerarquía, y donde hay jerarquía hay *condicionamiento* y *sentido*, en la escala jerárquica de las distintas especies de educación, según ha quedado establecida, el condicionamiento de cada una viene dado por la inmediata precedente y el sentido por la especie subsiguiente. Así, para poner un ejemplo, la educación sensible está condicionada por la educación física y adquiere su sentido de la orientación a la educación intelectual. De donde se sigue que la educación física es la base y sostén de toda educación y la educación religiosa confiere el sentido íntimo a toda la obra educativa» (35). No se puede desconocer esta exigencia de la unidad vital y de la dependencia entre las diversas partes del hombre: «La complejidad de la vida humana está regida por una ley superior de unidad que hace converger al bien específico del hombre sus diversas facultades y energías. Existe, por tanto, entre ellas, una subordinación y cooperación natural. Lo inferior es para lo superior; pero lo superior precisa para su propia perfección de lo inferior. El cuerpo es para el alma; pero la perfección del alma requiere la cooperación del cuerpo: los elementos materiales sirven a nuestra vida vegetativa; ésta sirve a nuestra vida sensitiva, y ésta a la espiritual. Hay, por tanto, una mutua interdependencia de arriba abajo y de abajo arriba. El espíritu anima y ennoblece al cuerpo; y el cuerpo complementa y sirve la vida del espíritu. Las facultades superiores influencian y elevan con su actividad las inferiores, pero se valen de ellas para sus propias operaciones» (36).

Segundo, por la *necesidad* que tiene el hombre *de todos esos bienes y virtudes*: «Aunque las virtudes tienen por objeto bienes muy diferentes, todas se ordenan a perfeccionar al hombre en bienes que le son necesarios. La perfección integral del hombre requiere todas esas modalidades del bien, que alcanza en su vida por el oportuno ejercicio de las diversas virtudes. Todas le son, pues, precisas, aunque en la diferente medida del bien que le proporcionan» (37).

Tercero, por la *ayuda que las facultades y las virtudes su-*

---

(35) O. c., p. 61-62.

(36) P. LLAMERA, M.: *Cartas a una Maestra de Novicias*, Suplemento a la Revista «Lumen», Mayo-Junio, 1951, carta 15.

(37) Ibidem.

periores reciben de las inferiores. Su perfecto desarrollo está condicionado en esta cooperación: «El cultivo de las virtudes superiores no basta para esta perfección parcial e integral del hombre. La diferencia de potencias y de su campo de acción, postula hábitos diversos que las connaturalicen con su propio bien. Y aunque las virtudes mayores extienden su influjo a las potencias inferiores y a su propia materia, no puede ser eficaz esta influencia y gobierno superior, si no lo facilitan los respectivos hábitos» (38).

Se precisa orden, dependencia y subordinación, pero mirando a la unidad total y a la plenitud que la misma naturaleza postula. De otra forma no se perfecciona convenientemente.

No constituye la formación una sola parte de ella; lo son todas las partes juntas en íntima unión vital. Por eso ha de procurarse la formación *física y espiritual*; *humana y sobrenatural*; *intelectual y afectiva*; *individual y social, cultural y artística*; *filosófica y teológica, sacerdotal y apostólica.*

De ahí la consigna que el mismo Pío XII daba a unos jóvenes seminaristas en Roma: «No os contentéis con el trabajo intelectual, que se hace a veces primero. Los movimientos, las instituciones, el recuerdo de tantos santos que han recorrido las mismas calles que vosotros, orando en las mismas iglesias, ejerciendo el ministerio sacerdotal, son otras tantas enseñanzas, que en ninguna parte encontraréis reunidas con tal profusión »(39).

Esa abertura de espíritu y esa ambición de plenitud necesitan los maestros y se deben exigir a los ambientes de formación religiosa y sacerdotal.

5.° Ideal de perfección y santidad en la formación religiosa

Si se han de cultivar todos los aspectos de la formación, especialísimamente se debe procurar en nuestro caso lo propio y específico de la formación religiosa, sacerdotal y apostólica, pues son el supremo objetivo a conseguir. Son tres ideales reunidos en uno, que no sólo debe presidir, sino dar el sentido y la medida reales y concretos de todos los demás aspectos de

---

(38) Ibidem.

(39) *Discurso al Seminario Francés de Roma,* «Ecclesia», 2 de Mayo de 1953.

la formación en los Centros de formación religiosa. Recordemos en este punto el ideal religioso, dejando para los siguientes los otros dos.

El *ideal religioso* se concretiza en el compromiso de tender a la perfección sobrenatural, por designio singular de Dios sobre determinadas almas. Es la razón de ser de la vida religiosa y, por eso, el joven que aspira a vivirla, tiene que convencerse ante todo de algunos principios esenciales e irrenunciables, que debe ir cada vez valorando y asimilando más. Entre ellos tienen especial relieve los siguientes:

1.° *La vocación es llamamiento a la perfección del amor divino.*

La vocación religiosa es un llamamiento y elevación especial al amor de Dios. Eso significa la invitación de Jesús: «Si quieres ser perfecto...». Eso mismo está claro en las perspectivas que ofrece a aquellos jóvenes que querían seguirle: pobreza y abnegación voluntarias; prontitud y generosidad; superación y perseverancia; y todo por amor.

La vocación exige, ante todo, la renuncia a cuanto pueda impedir el amor total y exclusivo de Dios: «La vocación es la manifestación que Dios hace al alma de su eterno designio sobre ella. Es la luz que descubre al religioso la senda de su eterno destino. Esta senda es una vida de perfeccionamiento, un proceso de acercamiento a Dios por la unión cada vez mayor del amor, hasta la hora del abrazo perfecto y bienaventurado» (40). La respuesta al llamamiento de Dios es la entrega o total donación de sí mismo al amor de Dios.

2.° *La vida religiosa debe ser una consagración total a Dios.*

Como el mismo nombre indica, religioso por antonomasia es el que se entrega totalmente al servicio de Dios. Y vida religiosa es la que por la virtud de la religión está ordenada a Dios o dedicada al servicio divino. «Es la vida ordenada por la virtud de la religión a la consecución de la caridad perfecta». Por eso ser religioso equivale «a *consagrarse* a Dios para su solo amor y servicio. Y la religión verifica esta consagración, me-

---

(40) P. Llamera, M.: *Obligación de la perfección en el estado religioso*, Salamanca, 1954, p. 12.

diante la ofrenda total de los votos en la cual el hombre lo renuncia todo y a sí mismo traspasándose al servicio y propiedad de Dios del modo más eficaz que le es posible, es decir, mediante la promesa definitiva e irrevocable que Dios acepta por su Iglesia. Por esta profesión u obligación religiosa el hombre se desnaturaliza, se desmundaniza, se deshumana: se emancipa de todo, se sobrepone a todo, se desposee además de sí mismo y se hace religioso, sagrado, divino» (41).

Esta total entrega a Dios es la que hace vida de perfección a la vida religiosa. Está totalmente consagrado a Dios. Su amor es única ocupación. Para conseguirlo, tiene que ser vida de *sacrificio* y *holocausto*. No llegará a la total entrega el que no se inmole, con lucha y esfuerzo. Esta inmolación plena bien merece el nombre de holocausto, que es el sacrificio en que la víctima se ofrece sin reserva alguna a Dios. Eso debe ser la vida religiosa, vida entregada a Dios por la inmolación y el desprendimiento de todas las cosas y de sí mismo.

3.° *El estado religioso es escuela y ejercicio ininterrumpido de perfección.*

Por eso, incorporarse al estado religioso es obligarse a procurar la perfección por el cumplimiento de los votos, que lo constituyen esencialmente. Las observancias son sus auxiliares. Santo Tomás define los votos como «*instrumentos* del amor». También son atajos de la perfección. Instruirse y ejercitarse en ellos es la ocupación del religioso dentro del convento. Por eso el estado religioso es verdadera escuela de perfección. «Santo Tomás llama al estado religioso *empeño, escuela y ejercicio* de perfección. Es *empeño de perfección* (*studium perfectionis*), porque la perfección es el fin o ideal a que el estado religioso se ordena y que el religioso pretende abrazar. Es *escuela de perfección,* porque alecciona al religioso en ella y le dirige a su consecución. Es *ejercicio de perfección,* porque lo es de las virtudes en las cuales habitúa a los religiosos mediante la práctica de los votos y las observancias regulares» (42).

---

(41) Ibidem, p. 18.

(42) P. Llamera, M., L. c., p. 14.

4.° *La santidad, deber esencial y supremo de todo religioso, jamás debe subordinarse a ningún otro.*

Puesto que el estado religioso nos consagra a Dios, el deber esencial es vivir esta consagración y realizar la entrega a Dios de verdad. Hacer efectiva esta total dedicación a Dios. Así lo dice Santo Tomás: «El estado religioso está ordenado a la consecución de la perfección de la caridad, al cual *principalmente* pertenece el amor de Dios, y en segundo lugar el amor del prójimo. Por tanto los religiosos *principalmente y de suyo* deben cuidar de su dedicación a Dios» (43).

El amor y el cuidado del prójimo es parte de este amor de Dios. Por eso ocupa el segundo lugar y debe ser consecuencia de esta total entrega. Ciertamente la misión apostólica de los religiosos es una exigencia más de la santidad. En la medida en que él total y exclusivamente se dé a Dios, dará a Dios a los demás. El bien del prójimo ha de ser fruto de su propio aprovechamiento. Este sentido sobrenatural es el único que tiene la vida religiosa, y, por tanto, el que siempre se ha de mantener y el que a todos los religiosos se ha de inculcar.

Para ello son necesarias dos normas fundamentales: Primera, «Proporcionar a sus religiosos una formación espiritual teórica y práctica cuidadísima, que asegure su plena conciencia de las exigencias de su ideal y su capacidad para realizarlo. Esta formación, y, por tanto, el tiempo y dedicación que requiere, no debe supeditarse a ningún otro interés material ni moral del instituto».

Segunda, «salvaguardar, a toda costa, el ideal de la santificación de sus religiosos y su denodado esfuerzo para conseguirlo facilitando su vida regular, evitando su absorción por las actividades y estimulando enérgicamente su fidelidad» (44).

6.° Sentido sacerdotal en los años de formación

La mayoría de los religiosos aspiran tambien al sacerdocio, que es verdaderamente el coronamiento de su vocación, pues es el don supremo, la mayor dignidad y la más alta misión. Por

---

(43) «...Et ideo religiosi praecipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent» (2-2, 187, 2).

(44) P. Llamera, M.: L. c., p. 53.

eso la presencia y la urgencia de este divino ideal ha de ir informando la conciencia de la vocación y animando todos los esfuerzos para hacerse dignos de ella. Gradualmente, pero desde los primeros años, se les debe ir dando a conocer este gran misterio, que es el gran designio de Dios sobre ellos, y que, por tanto, han de llegar a amar y estimar como el máximo bien de su vida. Ningún otro recurso puede ser más poderoso para infundir el aprecio y avivar el esfuerzo que la fidelidad a la vocación requiere en el transcurso de la carrera.

Entre los pensamientos que pueden contribuir a lograr este objetivo se deben destacar los siguientes:

1.° *Despertar una fe viva y ardiente en el misterio divino del sacerdocio.*

Es el *gran don* como expresamente recuerda Pío XII al comienzo de la *Menti Nostrae*: «El sacerdocio es ciertamente el *gran don* del Divino Redentor, quien para perpetuar hasta el fin de los siglos la Redención del género humano consumada por El en la Cruz, transmitió su potestad a la Iglesia, haciéndola partícipe de su único y eterno sacerdocio». Eso es el sacerdocio, participación real del mismo sacerdocio de Cristo.

El sacramento del orden produce un doble efecto: el *carácter* y la *gracia* sacerdotales.

El carácter es un sello, una señal misteriosa que se imprime de modo imborrable en el alma, configurándola con Cristo y consagrándola al culto divino. Es una potestad espiritual; una participación del mismo poder de Cristo, por el cual el sacerdote queda constituído ministro de Dios y dispensador de los misterios divinos. Este es el primer aspecto de este gran misterio, que ha de proponerse a la fe de los que aspiran a ser un día revestidos de este divino poder. «Pero participar del sacerdocio de Cristo —escribe Lemaitre— es por lo mismo participar de la gracia de la unión hipostática, principio de su sacerdocio. Hasta ahí es preciso remontarse para hallar el origen del carácter sacerdotal y nada podrá acentuarlo mejor, pues eso lleva consigo una participación de la divinidad del Salvador, de su misión redentora y de su poder divino... Cristo hace su instrumento del hombre que marcó con su sello y se

sirve de él para realizar en la tierra, para bien de los fieles de todos los tiempos, sus actos de Redentor» (45).

El segundo efecto del Orden es la *gracia sacerdotal*: «Pero, juntamente con ese carácter y esos poderes, escribe Pío XI, también recibe el sacerdote por el sacramento del Orden una gracia nueva y especial con derecho a auxilios especiales con los cuales podrá, si su cooperación libre y personal fecunda fielmente la acción divinamente poderosa de esta misma gracia, cumplir dignamente todas las obligaciones del estado sublime al que fué llamado» (46). Esta gracia sacerdotal, «especial y nueva», que dice el Pontífice, es un aumento, un modo peculiar y un vigor especial y permanente de la gracia habitual, que orienta y dirige los actos de todas las virtudes hacia el ejercicio del ministerio sacerdotal, dando derecho a las gracias actuales necesarias para desempeñarlo dignamente.

Por eso los jóvenes religiosos y seminaristas se han de formar clara conciencia de que el sacerdocio no es una simple carrera ni su contenido se reduce a una *preparación extrínseca,* como la que dan los títulos o los nombramientos. Antes es una *potestad intrínseca, vital y personalísima.* Un don y gracia sobrenaturales tan íntimamente unidos a la persona que son inseparables de ella. Un carácter que exige *vida sobrenatural* en creciente desarrollo; algo, por tanto, que vitalmente eleva dentro del orden sobrenatural y es exigitivo de mayor gracia santificante, de vital pujanza y santidad. La fe en este don divino es la primera exigencia que debe inculcarse vivamente.

2.° *Fidelidad y agradecimiento por la elección totalmente gratuita y privilegiada que supone el sacerdocio.*

La vocación, la consagración sacerdotal y los poderes divinos del sacerdocio, son dones totalmente gratuitos. Suponen una gracia de elección incomparable; de amor singular y de preferencia entre muchos. Se deben ponderar mucho para ir formando conciencia de ello, ya que nunca llegaremos a penetrarlo en su grandioso contenido. «No me habéis elegido vosotros a Mí, sino que yo os elegí a vosotros» (47). «El sacerdocio —dice Dom Marmión— es una sublime prerrogativa que el Padre con-

(45) *El gran don del sacerdocio,* Bilbao, 1953, p. 176-77.
(46) Encíclica: *Ad Catholici sacerdotii fastigium.*
(47) Io. XV, 16.

cede a su ministro de la misma suerte que se la concedió a su Hijo. Esta prerrogativa eleva al hombre a la mayor semejanza posible con el Verbo Encarnado. No hay en la tierra excelencia alguna que supere a la del sacerdocio» (48). La consagración sacerdotal es obra particularmente divina. El mismo Cristo, como causa principal, es el que consagra a sus elegidos, cuando se les confiere el sacramento del Orden, comunicándoles realmente la dignidad y la virtud divina del sacerdocio (49). De ahí los sentimientos de gratitud y el esfuerzo de fidelidad que debe exigirse a los que se sienten, en el deseo y en la esperanza, llamados por el Señor. Así han de hacerse merecedores de que el superior legítimo confirme las señales de su vocación, dándoles certeza de la misma y abriéndoles el acceso a la participación de estas gracias incomparables.

3.° *Ir formando viva conciencia de la «bondad excelente y peculiar» que exige la misión sacerdotal.*

Las disposiciones del candidato al sacerdocio no pueden ser sólo comunes, sino singularmente excelentes sobre las de los demás fieles cristianos.

«Bonitas excellens», dice Santo Tomás.Una bondad *positiva,* que se ha de ir haciendo *cierta, firme* y *probada,* en los años de su carrera. «Las sagradas órdenes presuponen la santidad... de modo que el peso de las órdenes debe cargar sobre las paredes bien desecadas de la humedad de los vicios» (50). La virtud y el ornamento por excelencia del sacerdocio es la *caridad,* pues debe ser *servicio de amor.* Basta recordar las expresiones del Pontifical: «*Ministros Ecclesiae sive fide et opere debere esse perfectos*; *seu geminae dilectionis, Dei scilicet et proximi, virtute fundatos... Innova visceribus eorum spiritum sanctitatis... Accipe vestem sacerdotalem per quam caritas intelligitur*; *potens enim est Deus ut augeat tibi caritatem et opus perfectum*».

Un amor «que sea verdaderamente *férvido, diligente* y *activo*» como dice Pío XII en la *Menti Nostrae.* El amor compendia todas las virtudes.

---

(48) *Jesucristo Ideal del Sacerdote,* Bilbao, 1953, p. 69.
(49) *Cf. C. Trid.,* ses. 23, c. 1 y 3.
(50) 2-2, 18, 1 ad 3m.

En los años de formación ha de recordar a los jóvenes continuamente la exhortación de Pío XI al final de su gran Encíclica sobre el sacerdocio: «Procurad, por consiguiente, con la piedad, con la pureza, con la humildad, con la obediencia, con el amor a la disciplina y a los estudios, formarnos sacerdotes verdaderamente según el corazón de Dios; persuadíos que la diligencia que pongáis en esta vuestra sólida formación, por cuidadosa y atenta que sea, nunca será demasiada. Portaos de manera que la Iglesia en el día de vuestra ordenación sacerdotal, encuentre en vosotros lo que de vosotros quiere, a saber, que «Os recomienden la sabiduría del cielo, las buenas costumbres y la larga práctica de la virtud», para que luego «El buen olor de vuestra vida deleite a la Iglesia de Jesucristo, y con la predicación y el ejemplo edifiquéis la casa, es decir, la familia de Dios».

4.° *Suscitar gran estima por el sacerdocio.*

Es la consigna que las resume a todas, que expresamente da Pio XII, en la *Menti Nostrae,* a todos los fieles cristianos, a todos los sacerdotes y particularmente a los formadores de los mismos. «Los ministros de Dios —dice el Santo Padre— procuren no sólo en las predicaciones privadas disipar los prejuicios tan difundidos contra el estado sacerdotal, *mostrando su dignidad excelsa, su belleza, su necesidad y su alto mérito...* La elección de los candidatos al sacerdocio, que el Código de Derecho Canónico recomienda a los pastores de almas, debe constituir el empeño particular de todos los sacerdotes, que no sólo deben dar humildes y generosas gracias a Dios por el don inestimable recibido, sino que no deben tener nada por más querido y agradable que encontrar y prepararse un sucesor entre aquellos jóvenes que saben estar adornados de las dotes necesarias».

Infundir teórica y prácticamente un gran respeto y veneración por el sacerdocio y que esta suprema aspiración de la vida se viva con gran ilusión y esperanza desde los primeros años de la formación.

7.° Exigencias del apostolado en los años de formación

El sentido apostólico es otro de los puntales en la formación religiosa y sacerdotal. Debe ser una formación esencialmente

orientada hacia el apostolado. Por eso ha de inquietar las mentes de los formadores y ha de llenar el ambiente de las casas de formación. Si se quieren empresas apostólicas hay que formar apóstoles. Religiosos y sacerdotes con alma e impaciencia de tales. La apatía y la mediocridad, especialmente en las aspiraciones, no pueden tolerarse ante las necesidades y las exigencias de las almas.

La urgencia del ideal apostólico es otro gran recurso de la formación. El debe vitalizar todos los demás esfuerzos. Dos ideas son fundamentales para lograr este objetivo: Primera, dar una noción profunda y auténtica del *concepto sobrenatural* del apostolado y segunda, procurar que la *vivan ya durante los años de la carrera.*

1.° Concepto sobrenatural del apostolado.—Es fundamental para que lo vivan los jóvenes y para que se capaciten, pues la elección de los medios depende del concepto del fin.

a) *El apostolado esencialmente consiste en distribuir a las almas la Sangre de Cristo.*—Este es su sentido auténtico y valor sobrenatural, que Pío XII se encarga de poner de relieve: «En el Monte Calvario le fué abierto al Redentor el costado, del que fluyó su sagrada Sangre, que se derrama en el curso de los siglos como torrente que inunda, para purificar las conciencias de los hombres, expiar sus pecados y repartirles los tesoros de la salvación. A la ejecución de tan sublime ministerio están destinados los sacerdotes» (51).

Como dispensadores de los misterios de Dios, su triple misión les constituye: en *apóstoles de la luz*: «Por eso deben iluminar el mundo con la doctrina del Evangelio y ser tan fuertes en la fe que puedan comunicarla a los demás y seguir los ejemplos y las enseñanzas del divino Maestro para poder conducirles a todos a El»; *en apóstoles de la gracia y del perdón*: «deben por eso consagrarse totalmente a la salvación de los hombres y atraerlos al altar de Dios para que se nutran del Pan de la vida eterna»; *en apóstoles de la caridad*: «así deben promover las obras de caridad, tanto más urgentes hoy que las necesidades de los pobres han crecido enormemente». Tal es la santidad del ministerio sagrado que han de ejercer todos los apóstoles.

---

(51) Exhortación: *Menti Nostrae,* Madrid, 1950, p. 20.

b) *El apostolado debe ser la proyección en obras externas de la vida interior, o del amor a Dios y al prójimo por El.*— El apostolado exige las obras exteriores, pero éstas no tienen sentido y eficacia si, además de ordenarlas al fin sobrenatural del apostolado, no van animadas de la vida interior, llena de caridad del apóstol. El Papa lo dice con vehemencia: «La Iglesia os pide con instantes preces que vuestras obras externas se correspondan con vuestra vida interior, equilibrándose con ella... Así, pues, las órdenes y congregaciones religiosas que profesan la vida activa, tengan ante los ojos y cultiven todo aquello que pueda dar a sus obras carácter sagrado y alimentar en las conciencias limpias el fuego del Espíritu Santo». De ahí la necesidad de apoyarse en la gracia y de evitar el torbellino de la actividad exterior.

c) *El apostolado exige la entrega cada día de la vida entera en servicio de los hermanos por amor de Cristo.*—Se ha de imitar al Maestro que dió la vida por nosotros. No menos se pide al apóstol de verdad. Todas sus energías, tanto físicas como espirituales, ha de ponerlas al servicio de sus hermanos, sin más limitación que las necesidades de los mismos. «Deben por ello —dice el Papa— servir a Jesucristo con perfecta caridad y *consagrar todas sus fuerzas a la salvación de los hermanos*». Tal es el panorama que debe presentarse, desde sus primeros años, a los que han de ser futuros apóstoles de Cristo y de la Iglesia. Lejos de acobardarles, dará razón de ser a su vida y sujección, y les llenará de anhelos e ilusiones.

2.° Hacerles vivir el apostolado en los años de formacion.

La instrucción y la exhortación debe traducirse además en consignas concretas. Como dice el P. Mártil: «La idea apostólica puede servir también para ocupar actividades y llenar la imaginación. Ha de desplegar sus mejores habilidades el director presentando al seminarista su futuro apostolado, no sólo como un ideal que llenará después su capacidad de acción, sino como una realidad actual que puede comenzar a desplegarse» (52). ¿Cómo efectuar esta realización concreta del ideal apostólico en estos años?

---

(52) O. c., p. 182.

a) *Ofreciendo las ocupaciones actuales con sentido apostólico.*—Todas las ocupaciones pueden tener un valor apostólico. El joven religioso o seminarista debe dárselo a las suyas. Toda su vida de piedad, su trabajo intelectual, la disciplina y la observancia, constituyen una gran penitencia, valiosa y fecunda, para obtener el perdón y la gracia a las almas. Con ello se proclama y se vive un dogma fundamental: que la Redención de las almas es fruto del sacrificio y del sufrimiento, y que la eficacia de la actividad y de la predicación se ha de esperar, sobre todo, de la gracia, la cual procede de nuestra configuración con Cristo, o sea, de la vida de santidad. Por eso la observancia simplemente en la vida religiosa tiene un valor apostólico tan poderoso (53).

Vida espiritual intensa, trabajo intelectual con el mayor rendimiento y diligente observancia de todos los deberes no sólo prepara para el futuro capacitándolos convenientemente y mereciendo las gracias necesarias, sino que tiene un valor actual de extraordinaria fecundidad apostólica, si en toda su plenitud y con toda conciencia se ofrecen por las almas.

b) *Unirse a los que trabajan actualmente en el apostolado.*—El apostolado es obra colectiva de la Iglesia y concretamente de las familias religiosas. Todos sus miembros se han de sentir solidarios en esta empresa común. Los jóvenes han de conocer las tareas apostólicas de los mayores y ayudarles de mil formas desde sus puestos. Su oración, su sacrificio y hasta su aliento e interés, debe acompañar a los que trabajan con fatiga en vanguardia. Este espíritu colectivo de empresa apostólica es fundamental y beneficiará a todos. No es preciso enumerar los medios concretos de realizarlo, que pueden ser muy variados, como la comunicación mutua, los actos espirituales privados y públicos, etc. Del sentido colectivo se desprende la necesidad de organización y dirección de las obras apostólicas que es otra gran enseñanza que irán aprendiendo los jóvenes, viviéndola ya en estos años de formación.

c) *Ejercitarles dentro de las casas de formación en alguna forma de apostolado.* Tampoco faltan medios. Debe procurarse que estas actividades no perjudiquen otras obligaciones primordiales. Deben completarles y estimularles. De todos modos, el

---

(53) Cf. COLIN: *El culto de la Regla,* Madrid, 1952, p. 281 ss.

equilibrio supone la preocupación y la práctica. Es la consigna acertada también del P. Mártil al director: «Se enseñará, para ello, a buscar ocasiones de hacer el bien entre sus compañeros, o de ejercer algún modo de apostolado dentro del Seminario. La idea misional es apta para llenar muchos anhelos juveniles. Y la misma vida de formación, concebida como un acumulador de reservas. Entonces todas las distinciones y trabajos de la vida del seminario adquieren relieve apostólico» (54).

8.° Peligros en el ambiente actual de la formación religiosa

El P. Mártil en su interesante libro —*Los Seminarios hoy*— hace un análisis agudo y completo de las características y peligros predominantes en el ambiente actual de los Seminarios.

Son notas también comunes a otros ambientes, especialmente religiosos, por varias causas. En primer lugar, muchas de estas manifestaciones se repiten en todos los tiempos, aunque ahora tienen mayor agudeza. En segundo término, este mayor peligro actual procede de la presencia de estas características en la sociedad en que vivimos, de la cual se trasplantan a todos los ambientes. Por eso es natural que en todo se note su persecución.

Entre estas notas y peligros destaca el autor los siguientes: *El naturalismo, el criticismo, el activismo, las novedades y superficialidad, la prisa por el contacto del mundo, la tendencia a la especialización, el escepticismo, la comodidad y la mediocridad.*

En todas estas notas se debe destacar el aspecto peligroso que tienen, descubriendo a la vez los elementos aprovechables que en ellas se puedan encontrar.

1. *Naturalismo.*

Es el peligro de valorar exageradamente todo lo natural, siguiendo una línea demasiado humana en el modo de pensar y de obrar.

Tampoco en la vida religiosa y sacerdotal se puede prescindir de todo lo humano y natural. Pero hay que darle su justa medida. No son motivos humanos los que fundan ni pueden sostener las relaciones y el cumplimiento de los deberes del

(54) O. c., p. 182.

estado religioso y sacerdotal. Dios es su fin y el amor sobrenatural su verdadero vínculo de unión.

Hay que cuidar que la simpatía y los atractivos naturales no roben su puesto al amor sobrenatural. Particularmente se debe acentuar la razón propia de obedecer y respetar a los superiores, como *sumisión* a Dios e *inmolación voluntaria* por amor y a imitación de Cristo.

Esto supuesto, se deben apreciar y aprovechar los valores humanos, cultivando y practicando todas las virtudes naturales, pero sin darles una eficacia que no tienen por sí mismas, para alcanzar los fines sobrenaturales de la vocación religiosa. Son medios subsidiarios, dependientes y subordinados.

2. *Criticismo.*

No es cosa nueva en ninguna época el espíritu de crítica y renovación de la juventud. Pero actualmente está muy agudizado. Han cambiado muchas cosas y corren aires de igualdad, libertad y renovaciones. De ahí la facilidad al enjuiciamiento y a la censura, especialmente en los jóvenes, cuyo ideal e inexperiencia, de un lado, y el empuje y generosidad, de otro, les hace radicales. Al mismo tiempo, su crecimiento y mayor formación despierta y agudiza su juicio crítico sobre cosas y personas, cuyas deficiencias les sorprenden. Surge el contraste en su espíritu y la exageración en sus manifestaciones hasta con petulancia y autosuficiencia, con imprudencia y falta de sumisión.

Para imponer la moderación y la serenidad es preciso procurar un sentido realista y contrarrestar con un ambiente sustancial y acogedor, la ligereza, superficialidad y hasta rebeldía, que produce en los espíritus ese criticismo exagerado.

3. *Activismo.*

También es característica general de los tiempos que vivimos. Se vive corriendo. En el joven se manifiesta en el ansia y entrega a la actividad externa y útil. Es más fácil y está más a tono con la psicología de la edad. Por otra parte, observa las necesidades, las deficiencias y la pasividad de los mayores. Por ahí llega a la falta de respeto, quizá al desprecio, a veces, de lo presente y de lo tradicional.

Se necesita decisión y tacto para lograr el equilibrio dando la importancia y prioridad a lo sustancial y a los deberes del momento.

4. *Novedades.*

Ha habido mucho cambio en poco tiempo. No todo lo nuevo es aceptable, aunque mucho tiene que imponerse. Lo nuevo y lo futuro va mejor con la vida del joven, que aún está por hacer. De ahí el ansia de conocer, de ver y de seguir, las novedades. A su inquietud y curiosidad se juntan la propaganda fácil y superficial.

Es necesario discernir entre lo bueno y lo malo y elegir lo sólido y seguro, procurando enriquecerlo con todo lo nuevo que pueda capacitarnos mejor para el desempeño de nuestra misión apostólica. El joven debe dejarse aconsejar y dirigir, frenando su inquietud espontánea y superficial. Los maestros tienen que estar muy capacitados y preparados para poder orientar con autoridad.

5. *Contacto con el mundo.*

Por un lado es necesario para conocer sus necesidades, que son el objetivo de nuestro apostolado futuro. Por otro, ofrece mucho peligro, sobre todo, realizado a destiempo. Ni todo se puede conocer ni experimentar. El entrenamiento imprescindible se ha de realizar con precaución y mucho sentido, despacio y con dirección. *Sensim prudenterque* es la expresión de Pío XII. Más la advertencia de la «*Sacra virginitas*»: «Con mayor razón conviene apartar del tumulto mundano al clero joven, para formarlo en la vida espiritual y prepararlo a alcanzar la perfección sacerdotal o religiosa, antes que entre en el combate. Manténgasele en los seminarios o estudiantados largo espacio de tiempo, según las normas que Nos hemos presentado en la exhortación apostólica *Menti Nostrae*».

6. *La especialización.*

El estudio particular y más profundo de alguna disciplina o la preparación para determinadas formas de apostolado son cada día más necesarios por el gran desarrollo de las ciencias, la amplitud y variedad de ministerios y la mayor exigencia de los tiempos actuales.

Pero ha de hacerse con oportunidad para que no sea contraproducente. La especialización y particularización fácilmente estrechan los horizontes, lo mismo en el orden científico que en el orden apostólico. Así puede desorientar y conducir al escepticismo y al abatimiento. Pero ante todo se necesita una

base lo más amplia y sólida posible. Después viene el profundizar.

Lo primero, por tanto, es una preparación espiritual, filosófica y teológica, amplia y profunda; un sentido sacerdotal y apostólico universales. Sin menoscabo de esto fundamental, es conveniente la orientación y la iniciación en distintas especialidades y ministerios con el debido asesoramiento y sin impaciencias ni destemplanzas.

7. *Escepticismo, comodidad y mediocridad.*

La generosidad y el sacrificio son virtudes de la juventud. En estos tiempos creo que no menos que en otros. La dificultad está en su recto encauzamiento y en lograr la perseverancia.

Por psicología, es más fácil al entusiasmo por la acción apostólica y el servicio de los demás, que a la conquista de sí mismo por el dominio de sus pasiones y defectos. Es trabajo más lento y duro. Por esto no es difícil encontrar jóvenes con presunción de escepticismo, superficiales y mediocres en aspiraciones serias, con peligro de acomodarse a la vida religiosa y al sacerdocio, en plan de mínimo rendimiento. Hay que estar al acecho de la fácil tentación de bienestar y comodidad bajo pretexto de las exigencias modernas y del apostolado; del cultivo de las virtudes humanas y de una actuación más eficaz y a tono con los tiempos.

Ahora como siempre, el cumplimiento serio del deber, la lucha, la superación y el sacrificio, son las señales inequívocas de autenticidad y son la verdadera garantía del bienestar propio y colectivo. Lograrlo con sentido humano, racional y sobrenatural a la vez, es el secreto y el éxito de los buenos formadores.

9.° Diversos tipos de ambiente y ambiente ideal

Antes de terminar estas consideraciones sobre los diversos elementos que deben integrar el ambiente de la formación religiosa, parece oportuno recoger el esquema sobre diversos tipos de Seminarios, o sea, de estilo y ambiente formativo de los Seminarios, publicado en Mayo de 1951 por los seminaristas de Perigueux, en la revista *Servir* y recogidos por algunas publicaciones españolas. La clasificación recoge el rasgo predominante en la organización de los centros formativos, al cual confluyen múltiples elementos.

1.° Ambiente individualista. En él predomina el sentido libre, individual e independiente, en la formación. Su objetivo es fomentar el trabajo personal, reflexivo y metódico.

Descuida, por el aislamiento, el conocimiento mutuo, la colaboración y la ayuda, así como el sentido común de empresa y actuación. Tiene el peligro de desarrollar el personalismo, con sentido egoísta e individual, tanto en los motivos de esfuerzo presente, como para la futura actuación, malogrando además muchas energías de los que necesitan orientación y ayuda, que suelen ser la mayoría.

2.° Ambiente comunitario. Preside el sentido de trabajo en común, con mutua cooperación, y ayuda, formando equipos de trabajo, círculos de estudios y planes de organización para el futuro. El mutuo apoyo tiene la ventaja de estimular al trabajo, dando sentido de comunidad y colaboración, aprovechando el esfuerzo de todos y entrenándolos en la sumisión a la dirección de la autoridad.

Pero corre el peligro de una formación gregaria por falta de vida personal, con pérdida de tiempo en las mutuas conversaciones, discusiones y aportaciones. Formación menos asimilada, descuidada de matices fundamentales, actitud más impersonal y tendencia al equipismo agudo y a los grupos.

3.° Ambiente amplio y abierto. Aspira a una formación integral. Cuida, ante todo, lo fundamental e interior; pero procura completarlo con otras aportaciones, por el contacto con otras personas, en conferencias, revistas, publicaciones, etc. Lleva su preocupación a la iniciación y ejercicio en las tareas apostólicas, como catecismos, intercambios, etc.

Dos ventajas importantes: Primera, completar y actualizar la formación; desaparecen muchas estrecheces de la vida de comunidad encerrada; se abren horizontes e ilusiones; se adquiere mayor cultura y se está más a tono con las necesidades presentes. Segunda, se van conociendo las necesidades y los recursos de la vida apostólica, entrenándose y capacitándose para una acción más eficaz.

Dos escollos por otra parte: Primero, perder demasiado tiempo en el aspecto cultural y en lo accesorio, lo cual perjudica a las obligaciones fundamentales y prescritas. Segundo, darse demasiado a la acción, con disgusto de la vida recogida y re-

gulada, que es imprescindible para lograr el equilibrio y la serenidad en los años de formación.

4.° CONCLUSION: AMBIENTE IDEAL. No es una realidad hecha y matemática. Sólo puede lograrlo la lucha, la flexibilidad y el equilibrio. Son muchos los elementos que deben combinarse y muy diversa la medida en que cada uno debe actuar. No son posibles soluciones simplistas y tajantes. Son las cualidades excepcionales, la preparación y la visión de los formadores, las que tienen que lograr esa armonía vital y bienhechora. Un gran sentido del equilibrio, de la flexibilidad y del vigor. Una capacitación muy exigente. Entre los principios que deben regir esta delicada actuación unos afectan más directamente a los educadores y otros más a los educandos.

A) *Por parte de los formadores.*—Son fundamentales y preciosos los tres que señala Pío XII en el discurso sobre las normas que deben orientar los colegios católicos (55).

1.—*Evitar la educación en masa*: «La educación llamada de masa, como también la enseñanza de clase, cuesta ciertamente menor fatiga, pero corre el peligro de aprovechar solamente a algunos, y son todos los que tienen derecho a aprovecharse de ella. Los niños nunca son iguales uno a otro, ni por inteligencia, ni por carácter, ni por las otras cualidades espirituales. Es una ley de la vida. Por tanto, han de ser considerados singularmente, ya sea para indicarles su modo de vida, ya para corregirles y juzgarles». La aplicación es universal.

2.—*La virtud de la moderación*: «El antiguo precepto «ne quid nimis», equivalente a aquel otro «in medio stat virtus», debe inspirar todo acto del educador tanto cuando establece una regla como cuando exige su observancia. Es preciso un iluminado sentido de discreción al determinar la duración del estudio y del recreo, la distribución de premios y de castigos, la concesión de libertad y la exigencia de disciplina...».

3.—*Suavidad en los métodos*: «...Ha de imperar en todo colegio un aura de serena suavidad, pero que no comprometa la formación de los caracteres fuertes... Ha de evitarse, pues, todo orden que no dé o no suponga cierta razonable justificación,

---

(55) *Discurso al Instituto Nacional Masculino de Roma,* (20 de abril de 1956); «Ecclesia», 28 de abril, núm. 772.

la reprensión que extrañe, un personal rencor, el castigo exclusivamente vindicativo. La suavidad sólo en última instancia ha de ser abandonada, por breve tiempo, y en casos singulares».

Estas sabias consignas resumen el sentido tan humano y racional que debe presidir la educación en todas sus manifestaciones, sin excluir, por supuesto, la formación religiosa.

B) *Por parte de los educandos.*—Prescindiendo de otras consignas como la necesidad de un ideal vivo, de una voluntad robusta y generosa y de la confianza y docilidad a sus educadores, los jóvenes tienen que saber que su formación completa sólo pueden lograrla:

1.—Por el *estudio personal,* intenso y reflexivo, de las disciplinas fundamentales y obligatorias. Nada puede suplir al máximo rendimiento posible en este orden.

2.—Pero no deben descuidar la *colaboración* y la *aportación y ayuda mutua* en todos los órdenes, con miras al ideal y a la actuación futura común.

3.—También deben completar la formación y las disciplinas fundamentales con la *formación integral y cultural* convenientes, realizadas con la debida oportunidad y control. En este sentido también es necesaria la iniciación y el entrenamiento en la vida apostólica, pero con circunspección y dirección.

Tal es la variedad y complejidad de factores que deben integrar la organización de un ambiente expresivo y vigoroso que dé vitalidad y altura a la formación tan exigente de los jóvenes seminaristas y religiosos.

Bonifacio Llamera, O. P.

Una nueva solución exegética de Génesis 4,7b

El presente trabajo se reduce a la propuesta de una solución, que estimamos nueva y definitiva, del enigmático pasaje contenido en la segunda mitad del Génesis, capítulo IV, versículo 7.º: cinco palabras no más del texto escriturario. Sin embargo, no hace falta recordar que, como todos los biblistas reconocen, una sola palabra del divino Libro encierra en sí más valor que todas las obras del humano ingenio, por estupendas que sean. Siempre será, por lo tanto, un loable esfuerzo todo intento, por pequeño que parezca, de explicar, a la luz de la sana razón, de la exégesis lingüística y de los altos principios sobrenaturales, cualquier texto, expresión o vocablo cuya elucidación irradie nueva luz sobre las Sagradas Escrituras. Bien lo demuestran los infinitos comentarios, tanto hebreos como cristianos, que a lo largo de veinte siglos han ido incrementando la Escriturística de una manera asombrosa.

***

El texto masorético de la Biblia hebraica, que desde hace milenio y medio —y aún más, según como se considere— ha venido gozando del privilegio, no ya de hegemonía o preferencia, sino de absoluta unicidad como texto bíblico hebreo, pues hizo desaparecer todos los demás, no es, sin embargo, como puede suponerse, un texto críticamente depurado, ni fué ése el propósito de los masoretas. Estos, por lo que a crítica textual se refiere, limitáronse a aceptar el *textus receptus* que había sido fijado probablemente ya en el siglo II de nuestra era, y que, por lo tanto, era el usual o el de máxima autoridad entre los judíos y en las sinagogas.

Hoy día la intangibilidad del TM está en crisis; pero, de todos modos, aún no ha alboreado la fecha en que podamos

pensar en la realización de una empresa tan erizada de dificultades de todo orden, religioso, lingüístico, crítico como supondría la rectificación total del TM y el intento de un texto crítico definitivo de la Biblia hebrea. Y lo propio decimos de la Biblia griega. No sabemos si algún día se llegará a ese *desideratum*; pero, en todo caso, nada impide seguir formulando, con la debida discreción y razonamiento, propuestas parciales de corrección de ese texto, venerable por todos conceptos, pero que nadie puede hoy pensar sea tabú.

Hay en el capítulo IV del Génesis medio versículo cuya interpretación ha constituído en todo tiempo un verdadero enigma para los exegetas; es el 2.° hemistiquio del v. 7, tan sucinto que no pasa de cinco breves palabras: «*we'ēlêkā tesûqātô we'attāh timsol-bô*». Los LXX traducen así: «πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ» y la Vulgata: «*sed sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius*». Como anota Kittel, entre otros, el término ἡ ἀποστροφή de la versión griega, en Gn. 3^{16}, que aquí se repite, supone heb. *tesubah* «*conversio*» (cfr. II, Sm. 17^{3}).

La Biblia de Ferrara, con el literalismo servil que la caracteriza, mas también con un profundo sentido de la semántica hebrea, por lo cual merece puesto aparte en el concierto de las versiones, traduce de la siguiente manera: «y a ti su deseo, y tú podestarás en él».

Al sentido del texto griego o el latino, más conforme con el TM, se acomodan en general todas las traducciones. Veamos las más conocidas, de las principales lenguas, empezando por la española:

Cipriano de Valera: «con todo esto, a ti será su deseo, y tú te enseñorearás de él». Nácar-Colunga: «que él siente apego a ti, y tú debes dominarle a él». Bover-Cantera: «que hacia ti tenderá, aun cuando podrás dominarlo».

Crampon-Bonsirven: «son désir se porte vers toi; à toi de dominer sur lui». Pirot-Clamer: «son envie le pousse vers toi, mais toi, tu dois le dominer». La Bible de Jérusalem: «(une bête tapie) qui te convoite et que tu dois dominer».

La Biblia de Douay: «but the lust thereof shall be under thee, and thou shalt have dominion over it». La Authorized Versión: «And unto thee *shall be* his desire, and thou shalt rule over him». Rosenbaum-Silbermann: «and unto thee is its longing, nevertheless thou mayest rule over it».

La alemana de Lutero: «Aber lass du ihr nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie».

La de G. Diodati: «Ora i desiderii di esso *dipendono* da te, e tu hai la signoria sopra lui».

Creemos que esta decena de versiones, seleccionadas entre las de mayor prestigio realizadas sobre el TM, bastan para poner de relieve la oscuridad y dificultad del texto, que a porfía ponderan, por otra parte, las notas y comentarios. «El texto es difícil de traducir, acaso por no estar bien conservado» (N.-C.). «Verso oscurísimo, de texto al parecer crrp (corrupto) (cfr. Kit.), y sentido problemático» (B.-C.). «Sens très douteux» (C.-B.). La Bible de Jérusalem hace la siguiente observación, muy de tener en cuenta: «De ce texte apparemment corrompu, aucune justification satisfaisante n'a encore été donnée...».

No nos internaremos en la intrincada selva de los comentarios, pues sería tarea inacabable, y además nada nuevo añadirían a la elucidación literal del texto cuya exégesis vamos a intentar. Todos tratan, de un modo más o menos ingenioso, de relacionar esa frase con lo que antecede.

Kittel, aludido en una de las notas precedentes, se limita a consignar escuetamente: frt add cf 3, 16; es decir: frase tal vez añadida, compáresela con 3^{16} del mismo Génesis. Crampon-Bonsirven (1952), anotan asimismo: «la fin du verset reproduit la fin de 3, 16». Pero esa relación de semejanza ya se había hecho notar anteriormente; así el P. Scío, a fines del siglo XVIII consignaba en su versión de la Biblia el siguiente breve pero sugestivo comentario: «El sentido será el mismo que se expresa en el hebreo, capítulo III, 16, cuando el Señor sujetó la mujer al hombre por estas palabras: *A él,* a tu marido, *será tu deseo*: tu voluntad será sujeta a él, *y él se enseñoreará de ti*». Vemos, pues, que a lo sumo algunos han señalado la conciencia entre ambos versículos, pero nada más, sin ulteriores deducciones, ni ahondar en la contextura de la frase discutida y su sentido íntimo. El problema, pues, queda en pie.

La solución que nosotros proponemos es la siguiente, lisa y llanamente expuesta: *Esta frase debe desglosarse de ese lugar, donde fué indebidamente insertada, y agregada a continuación de Gn* 3^{16}. El sentido y hasta la métrica quedan de este modo perfilados y completados.

La expresión es el complemento natural de la sentencia:

«we'el-'îsek tᵉsûqatek wᵉhû' yimsol-bak», Gn 3[16]

«y a tu marido tu deseo y él podestará en ti» (Ferr.).

Esa tretapodia final del versículo en su forma actual se completa de esta manera con otra tetrapodia de idéntica contextura, paralela a la anterior, de sentido también paralelo, estableciéndose la natural reciprocidad:

«we'elêka tᵉsûqatô we'attaʰ timsol-bô»,

«y a ti su deseo y tú podestarás en él» (Ferr.).

Reconocemos, naturalmente, antes de que se nos plantee la objeción, que en el TM resulta así una leve incongruencia gramatical relativa al género en *we'eleka*, masc. (fem. sería *we'elek*), así como en *'attaʰ* (fem. *'at*) y *timsol* (fem. *timselî*); pero creemos que esta última ligerísima modificación gráfica, supresión del *yod* final de femenino, pudo hacerla, por obvias razones gramaticales, el amanuense que por vez primera y equivocadamente insertó donde no debía esa frase. En cuanto a los dos pronombres, *-ka* de *we'eleka* y *'attaʰ*, en el primero, sin vocalizar no se distingue el género, y en el segundo el *h* final de masculino, en oficio de *mater lectionis* tampoco antes de la introducción de estas «semivocales» existía como distinción entre el masculino y el femenino, e incluso en el TM, lo mismo en el pronombre personal que en la persona *tu* del perfecto se da la doble grafía con *he* y sin *he*. Por lo tanto, los masoretas, al vocalizar la frase ya insertada en el *textus receptus* de que se sirvieron, conformándose con el contexto acabaron de fijar erróneamente este enclave en el lugar que ocupa.

Después de contestar a esa presunta objeción, séanos lícito argüir: ¿cómo se explican los dos sufijos personales masculinos de *tᵉsûqatô* y *bô*, referidos al substanitvo femenino *hatta't*? La dificultad se complica todavía más con el participio masculinos *robesh*, que parece referirse a dicho substantivo; así lo entienden los traductores, constituyendo curiosa excepción N.-C., que lo transfiere al segundo hemistiquio con la interpretación de «cesa». Pero ese término no interesa a nuestro propósito, por eso prescindimos de más explicaciones. En cuanto al problema gramatical que planteamos, no escapó a la perspicacia de Rasî, pero no lo resuelve, como tampoco sus editores los citados Rosenbaum-Silbermann en la nota del Apéndice (*Pentateuch with Rashi's Commentary, Genesis*, 1946, p. 261), al menos de un modo satisfactorio.

Con la solución que nosotros propugnamos, desaparece toda

dificultad, puesto que dichos sufijos personales masculinos concuerdan naturalmente con el substantivo *'ish*, de la frase paralela anterior. Vemos, pues, que no ya solamente el sentido, que se completa en Gn 3^{16} y se resuelve, por eliminación, en Gn 4^{7}, y la métrica, sino también la gramática corrobora nuestra hipótesis.

Ahora bien, se preguntará: ¿cómo pudo efectuarse esa traslocación desde el cap. 3^{16} al 4^{7}? Contestamos: de una manera sencillísima, y de errores similares tenemos otros ejemplos en el TM, p. e., en el Salmo 38^{α}:

«qûmah Yahweh, hôsî 'ēni 'Elohay»,

que, según fundadas conjeturas, tal vez deba unirse a Sal. 12^{6}.

La explicación es ésta en ambos casos, y entra de lleno en los principios de la crítica textual. Un amanuense, antes de la fijación del *textus receptus*, se olvidó de insertar la frase en cuestión en su lugar debido, y subsanó el olvido transcribiéndola en la margen izquierda de la columna; posteriormente otro amanuense, copiando de ese manuscrito, incluye esa frase marginal en el versículo contiguo de la columna siguiente, y la inocente e involuntaria traslocación queda consumada para siempre. La distancia entre ambos lugares del texto que podríamos llamar *términus a quo* y *terminus ad quem* autoriza plenamente tal suposición. El sentido, como ya hemos indicado, queda del todo claro:

«Y a tu marido tu deseo, y él podestará en ti,
Y a ti su deseo, y tú podestarás en él».

Al mismo tiempo desaparece el enigma de Gn 4^{6}, donde tal frase no solamente es del todo innecesaria, puesto que sin ella queda perfecta la frase y la idea, sino que evidentemente suena a locución intrusa. Sin esa segunda parte, que sirve de obvio complemento a la primera en Gn 3^{16}, el sentido queda psicológicamente incompleto, y por eso mismo ha dado lugar a una interpretación o derivación de la misma no del todo exacta, a nuestro juicio, puesto que la afirmación «y él te dominará» se ha venido tomando en sentido absoluto, no en el especial que ahí creemos tiene, y sin la contrapartida natural de la frase, que faltaba y que mediante nuestra solución vuelve a su propio lugar por derecho de postliminio.

No se trata pues, en este pasaje del dominio absoluto del hombre sobre la mujer. Pero lo que sí afirmamos paladina-

mente es que este texto no podrá aplicarse, siguiendo nuestra interpretación, en apoyo de ese verdadero o supuesto dominio.

Ahí se habla exclusivamente del instinto de la maternidad, y su parejo el de la paternidad, poderosos resortes que mueven el mundo de la historia y la vida humana, y que se basan, como ahí se nos dice con gran profundidad psicológica, primeramente en la mutua atracción de los sexos, y, en segundo lugar, en la recíproca potestad que el hombre y la mujer adquieren mediante el contrato matrimonial sobre su consorte.

Es la sana doctrina conyugal que, como un eco lejano de este pasaje, aunque no lo aduzca explícitamente, expone aquel profundo conocedor de las Sagradas Escrituras, «instruído —como él mismo nos dice— a los pies de Gamaliel» (Hch 22^3), Pablo de Tarso. En su I Epístola a los Corintios (7^4) afirma el Apóstol clara y taxativamente: «La mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer». Es decir, en frase de la Biblia Ferrarense, repetidamente citada por nosotros: «él podestará en ti» y «tú podestarás en él».

Como se ve, las consecuencias de nuestra elucidación son de mucho mayor alcance del que en un principio pudiera haberse supuesto, y exceden los límites de una trivial elucubración erudita.

Nadie, que sepamos, intentó la solución por nosotros propuesta. Pero si en el océano cada vez más insondable de las investigaciones bíblicas alguien anteriormente propuso, o insinuó, tal solución, nos cabría al menos el mérito de haberla resucitado. No es el primer caso de hipótesis o teorías que, a su aparición, fueron como «la voz del que clama en el desierto»; pero después, mejor preparado el ambiente, han sido universalmente aceptadas. Ojalá que nuestra proposición tenga esta misma suerte.

DAVID GONZALO MAESO
Catedrático de la Universidad de Granada.

los lugares en que están escondidos los tesoros del monasterio de Qumrâm. Y de nuevo los beduínos dan con un lote imponente de MSS (más de 60) bíblicos, la mayoría del Pentatéuco, Isaías, Salmos, Daniel y Jeremías. Parece que están representados casi todos los libros canónicos del A. T., y el hallazgo más interesante corresponde al libro de Tobías, del que aparecen algunos fragmentos en *hebreo*. Al lado de los textos bíblicos hay otros apócrifos conocidos: libro de los Jubileos, de Enoc, Testamento de Leví, y los relativos a la vida de la misteriosa comunidad de Qumrâm: varios MSS similares al «Documento de Damasco», encontrados a fines del s. XIX en la ghenizah de la sinagoga del Cairo, la «Regla de la comunidad», de Qumrâm, y la «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas», que se había encontrado en Ain Fesja, en 1947.

En 1953 una expedición belga exploró las ruinas de Mird, entre Qumrâm y Murabba'at, encontrando papiros griegos, siríacos, árabes, y fragmentos bíblicos. En general parecen de la época bizantina y árabe.

Los beduínos siguieron sus exploraciones por su cuenta, y de una gruta, cuya localización no quisieron concretar, trajeron un lote de papiros griegos y nabateos. Lo más interesante de este lote son unos fragmentos en griego de los Profetas Menores, interesantes para estudiar la cuestión de la versión de los LXX (1).

Desde que se exploraron las ruinas de un monasterio de Qumrâm, se llegó a la conclusión que todos estos MSS dispersos de las grutas, pertenecían a miembros de una comunidad monástica judía, cuya vida se detalla en diversos MSS. Se ha logrado reconstruir la planta del famoso monasterio que parece fué habitado desde el s. II a. C., hasta el s. II d. C., con una interrupción que siguió al terremoto del 31 a. C., en tiem-

---

(1) La bibliografía sobre los hallazgos sensacionales del desierto de Judá es abundantísima. Los artículos monográficos e informativos aparecen sin cesar en las mejores revistas de la especialidad. Como obra de síntesis en lo informativo y deductivo es excelente la de G. Vermes, *Les Manuscrits du Desert de Judá*, 1953, Desclée et Cie. Edit. En español tenemos el excelente libro de A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrâm*. Madrid, 1956. La información es amplia y la exposición clara, basada en gran parte en el libro de Vermes.

cio. Está es la razón de que los arqueólogos no se forjaran muchas ilusiones sobre las posibilidades de hallazgos sensacionales. Es la impresión que reiteradamente oímos de los maestros de la Escuela Bíblica dominicana de Jerusalén durante nuestra estancia en la ciudad santa, allá por el 1947. Pero precisamente en este año tuvo lugar un hallazgo que iba a cambiar estas sombrías perspectivas.

En el verano de este año, poco antes de la división política de Palestina entre árabes y judíos, unos beduínos se presentaron a un anticuario de Belén con unos manuscritos encontrados en una gruta de Ain Fesja, al norte de En-Gaddi, en la orilla occidental del Mar Muerto.

Este hallazgo sensacional, juzgado al principio con escepticismo, no fué dado a conocer a la opinión pública hasta principios del 1948. Al menos durante todo el año 1947 nunca oímos la menor alusión a él en Jerusalén. Es en la primavera del 1948 cuando la prensa mundial empieza a hablar de unos hallazgos sensacionales en el desierto de Judá. Los manuscritos encontrados fortuitamente por dos beduínos habían ido a parar al convento sirio de Jerusalén. Se trataba de fragmentos de *Isaías,* algunos *Salmos* apócrifos y un misterioso rollo titulado «*Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*». Después de diversas vicisitudes estos manuscritos fueron a parar a los fondos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. El hallazgo excitó la curiosidad de los arqueólogos y biblistas de todo el mundo. El P. De Vaux, director de la Escuela Bíblica, y el director de Antigüedades de Jordania, Mr. Harding, fueron los encargados oficiales de estudiar la famosa gruta en que se encontraron los MSS. Pudieron estudiar algunos fragmentos de cerámica y poca cosa más. Con esos elementos no se podía pensar en una datación de los MSS. Las opiniones de los sabios se dividieron, y así hubo quienes proponían una antigüedad para los MSS anterior a Jesucristo, mientras que otros creían eran postcristianos, y aun de la Edad Media. Los dos exploradores oficiales anteriores citados estaban persuadidos que tenía que haber otras grutas con numerosos MSS. Movidos de esta íntima persuasión se dedicaron a excavar unas ruinas que llevaban el nombre de «Qumram», y que se hallaban más al norte de la famosa gruta de Ain Fesja. El resultado fué altamente satisfactorio, pues aparte de la cerámica herodiana

encontraron numerosas monedas de los tiempos de Herodes, Augusto, Tiberio, Agripa I, Claudio, y de la segunda revolución judía en tiempo de Adriano. Además allí estaban los compartimientos de un antiguo edificio de tipo cenobítico, y un cementerio con más de mil tumbas, en las que había esqueletos de hombres y de mujeres. Todos estos hallazgos tuvieron lugar a fines del 1951. Por otra parte los beduínos seguían buscando por su cuenta MSS en las diversas grutas del desierto afortunado, ya famoso en todo el mundo. Así, a fines de este año algunos beduínos presentaban al P. De Vaux fragmentos de MSS. Los nuevos lotes procedían de unas grutas junto al Wady Murabba'at, al sur de Ain Fesja. Después de asegurarse la confianza de los beduínos el P. De Vaux se fué a explorar las famosas grutas. En una de ellas encontró escritos en hebreo, arameo, griego, latín y árabe. Lo más interesante del lote en lengua semítica fué un papiro palimpsesto del s. VIII-VII a. C., en escritura superpuesta *fenicia* (!). Los caracteres eran parecidos a los de las «óstracas» de Laquish, del s. VII a. C. Ya en la primera gruta de Ain Fesja se habían encontrado MSS en escritura fenicia (fragmentos del Levítico). Los MSS griegos y latinos de la gruta de Murabba'at parecen ser del s. *II* d. C., de la época de la insurrección de Bar Kokeba, del que se encontraron dos cartas autógrafas dirigidas a un capitán llamado Jesús ben Gilgola, jefe de un destacamento de resistencia en el desierto. Los textos bíblicos encontrados en esta zona se caracterizan por su casi total conformidad con nuestro Texto Masorético, mientras que los encontrados en las grutas de Qumram difieren bastante de éste, lo que indica que son anteriores a la labor uniformadora de los rabinos en el s. I d. C. La paleografía de los MSS de Murabba'at parece posterior a la de los de Qumrâm.

Nuevas aportaciones de los beduínos con MSS encontrados en otra gruta de Qumrâm hizo que se volviera la atención a esta zona norte, no lejos de Jericó. La Escuela Bíblica dominicana, la Escuela Americana y el Museo Palestinense prepararon entonces una exploración combinada de la región de Qumrâm durante el 1952. Se exploraron veintinco grutas, en las que se encontró cerámica parecida a la conocida de la primera gruta. En dos de esas grutas se encontraron MSS y tres planchas de cobre con escritura hebrea cuadrado en la que se habla de

Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo

I. Los hallazgos.

La atención de los arqueólogos biblistas está centrada en la actualidad en las numerosas sorpresas que nos ofrecen los hallazgos arqueológicos de Palestina, concretamente en la zona costera occidental del Mar Muerto. Hasta ahora la tierra Palestina se había mostrado muy decepcionante para los arqueólogos y biblistas. Egipto era el lugar tradicional de los papiros sensacionales, mientras que la franja territorial que se extiende desde el canal de Suez hasta la frontera fenicia apenas había ofrecido otras sorpresas arqueológicas que los hallazgos de la época cananea, y algunos fragmentos escritos de la época de la monarquía israelita. Total, restos de cerámica y algunas óstratas con inscripciones, aparte de la conocida del canal de Ezequías. En concreto, de la época neotestamentaria casi nada se había hallado que pudiera darnos luz sobre unos tiempos para nosotros de crucial interés histórico. Las fuentes para conocer los tiempos inmediatos a Jesucristo seguían siendo las mismas que había utilizado la exégesis tradicional: los Evangelios, las Epístolas, los libros de Flavio Josefo, las alusiones de Filón y de Plinio. Las reiteradas guerras y revoluciones que ensangrentaron esta encrucijada geográfica, lugar de choque entre los imperios mesopotámicos y Egipto, habían hecho desaparecer muchos monumentos históricos de primer orden desde el punto de vista informativo. Por otra parte el clima palestiniano no es el más propicio para la conservación de papiros y pergaminos como lo es el desierto egip-

pos de Herodes el Grande. Nos hallamos, pues, en los tiempos del empalme del Antiguo y Nuevo Testamento, y en esto radica la importancia de los hallazgos.

II. La comunidad religiosa de Qumram.

Flavio Josefo nos dice que había tres sectas religiosas dentro del judaísmo del s. II a. C.: fariseos, saduceos y esenios (2). De estos tres grupos, el último representa una tendencia más *espiritualista* y moral. Los fariseos se caracterizaban por su fidelidad escrupulosa a lo externo y ritual de la Ley, sacrificando muchas veces lo ético de la misma a un formulismo rutinario. Contra esta tendencia se levantará Jesús proclamando la fuerza moral de la Ley como esencia de la misma. Los saduceos eran contemporizadores y hedonistas. Sacrificaban la tradición religiosa a las conveniencias políticas. Los «esenios» en cambio representaban un espiritualismo superior, basado fundamentalmente en la Ley, pero destacando lo ético y sustancial de ésta. Los compara a los pitagóricos. En este sentido eran los verdaderos representantes de la antigua tradición profética. Predicaban ante todo la entrega del corazón a Dios, con todas sus consecuencias, considerando como secundarias las prácticas del culto en el templo. Aunque las noticias que nos daban Flavio Josefo, Filón y Plinio sobre los «esenios» son claras y terminantes, sin embargo, se las consideraba por un amplio sector de exégetas como exageración fantasmagórica. Hoy, después de los hallazgos del desierto de Judá, su existencia no sólo queda confirmada, sino esclarecida, ya que los nuevos documentos nos presentan una secta religiosa de *estilo* «esenio», viviendo precisamente en la zona geográfica en que los citados historiadores localizaban a los misteriosos y admirados «esenios». Hoy día, es tesis general el relacionar ambos movimientos espiritualistas, y aun identificarlos en muchos aspectos. Vamos a dar una exposición sintética de la vida y doctrina de la «secta» de Qumrâm para después detallar las analogías de ésta con el movimiento esenio. Supuesto este estudio comparativo nos referiremos después a las posibles interferencias y relaciones de la secta religiosa de Qumrâm con el Cristianismo naciente.

---

(2) Fl. Jos. Ant. Jud. XIII, 5-9.

1. REGIMEN INTERNO DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA DE QUMRAM

El nombre con que reiteradamente se designa la secta de los documentos hallados es el de «comunidad». En su famosa «Regla», esta denominación aparece 73 veces. Los miembros de ella como colectividad se consideran como el pueblo de Israel en miniatura. Son el «resto de Israel», de que hablan los profetas, salvado de tantas calamidades nacionales, como núcleo de restauración en la era escatológica mesiánica. Se consideran la *plantación eterna,* como *casa de santidad* para Israel, como una fundación *más santa* para Aarón. La comunidad de selectos es un verdadero «templo» viviente, que supera al tradicional de Jerusalén, y que se ha separado de la común comunidad judía para prepararse en el «desierto» para la próxima venida del Mesías. A los sacrificios cruentos del templo de Jerusalén sustituyen ellos el sacrificio de «alabanza» tan querido de los antiguos profetas, y la entrega del corazón, como máxima ofrenda del fiel israelita. Frente al ritualismo desprovisto de principios éticos de los sacerdotes de Jerusalén ellos predican la religión «interior». La comunidad, pues, de Qumrâm se presenta como una superación del judaísmo rutinario y decadente de los tiempos inmediatos a la aparición de Jesucristo. De ahí que se consideren sus miembros como la nueva «Alianza», sin duda aludiendo a la conocida profecía de Jeremías (3).

a) *Fin de la comunidad.*

Podemos decir sin titubear que la finalidad de ésta es favorecer la «santificación» de sus miembros en el mejor sentido de la palabra, practicando en toda su profundidad ética la Ley de Moisés. Sus «voluntarios —denominación aplicada reiteradamente a los miembros de la comunidad— deben *buscar a Dios* «conforme a todo lo prescrito por Moisés y por todos los profetas, sus siervos» (4). La secta, pues, de Qumrâm pretende

(3) Cf. Jer. 31, 31.

empalmar con las mejores tradiciones del yahvismo histórico, haciendo caso omiso de la contribución rabínica-farisáica, que no era sino un obstáculo a la verdadera práctica de la Ley, según denunció el propio Jesucristo. Libres del ritualismo farisáico sus «voluntarios», deben practicar *en común* todas las virtudes profundas y formativas: «la verdad..., y la humildad, la justicia y el derecho, la caridad bienhechora y la modestia» (5). Se consideran así separados «de la reunión de los hombres de inquidad», entregados a un régimen de vida al margen de la sociedad de los pecadores conforme a su doctrina esotérica, que procede directamente de Dios (6). Para ello se han buscado la soledad en el «desierto», como lugar más apto para prepararse a la venida de los *dos Mesías,* el (sacerdotal), de Aarón, y el (laico), de Israel (7). Aparte de su santificación personal, sus miembros deben «*expiar* la insurrección culpable y la infidelidad criminal para obtener la gracia a la tierra» (8). Ellos serán un día los «partidarios de Dios» que asistirán como testigos fieles al juicio que Dios hará sobre los secuaces de Belial.

b) *Miembros de la comunidad*:

Como antes decíamos, la «comunidad» era un Israel en miniatura, de ahí que en ella encontremos las dos clases sociales comunes en el pueblo israelita: «hijos de Aarón», o sacerdotes-levitas, e «hijos de Israel», o laicos. Dentro de esta doble categoría había graduación jerárquica, dividiéndose sus miembros como Israel en «millares», «centenas», «cincuentenas», y «decenas» (9). Estos términos hay que tomarlos en sentido general, aunque parece que la secta es muy numerosa a juzgar por las mil y pico escudillas encontradas en el monasterio de Qumrâm. Este monasterio parece que era como

(4) Cf. Regla de la Comunidad, I, 2-3. Preferimos esta denominación utilizada por Vermes, a quien seguimos principalmente en esta sintética exposición. La otra nomenclatura conforme a la numeración de las grutas en que se hallaron los MSS es más complicada.

(5) Cf. Ibid., V, 3-4.

(6) Cf. Ibid., VIII, 12-16. IX, 17.

(7) Cf. Ibid., IX, 11.

(8) Cf. Ibid., VIII, 3, IX, 4.

(9) Cf. Ibid., II, 21-22.

el centro de comunidades más reducidas que moraban en diversos lugares del desierto, pues se habla de grupos de «diez» que debe presidir un «sacerdote» (10). En todo caso la jerarquización de los miembros es muy rigurosa en tal forma que cada miembro debe ocupar sólo el puesto que le corresponde en las concentraciones: «Que todo israelita conozca su puesto de servicio en la Comunidad de Dios, conforme al plan eterno. Que nadie descienda de su puesto ni se levante de su lugar predestinado» (11). La preocupación de que el «sacerdote» presida las reuniones generales o parciales es constante. Esta preocupación de clase «sacerdotal», es una de las características de la organización democrática en la misma comunidad.

Respecto al sexo de sus componentes no hay nada claro y concluyente en los documentos encontrados hasta ahora. De hecho en el famoso cementerio encontrado junto al monasterio (con más de mil tumbas perfectamente alineadas) aparecieron esqueletos de *mujeres*. Como veremos, entre los esenios había miembros que guardaban estricto celibato, y otros que pertenecían como adheridos, especie de «terciarios» que podían contraer matrimonio. En absoluto el hecho de la presencia de mujeres en el cementerio de la Comunidad puede explicarse suponiendo que pertenecían a este grupo de adheridos o simpatizantes, que por privilegio especial fueron enterrados con los demás «hermanos» de la secta.

c) *Ingreso en la Comunidad.*

La organización de ésta es totalmente monacal. De ahí los requisitos que se exigían antes de formar parte plenamente de ella. Podemos distinguir un período de «postulantado», antes de hacer el «noviciado», que había de durar dos años. La «Regla», insiste en que los que pretenden entrar en la Comunidad deben ser «voluntarios», y deben sufrir un examen previo «ante el Inspector que está a la cabeza de los Grandes»:

> «Todo hijo de Israel resuelto a asociarse al Consejo de la Comunidad, será *examinado* por el Inspector de

(10) Cf. Ibid., VI, 2-3.
(11) Cf. Ibid., II, 22-23.

la asociación en lo que se refiere a su *prudencia* y *obras*. Si anda bien en *disciplina*, permítale entrar en la «Alianza» para que se *convierta a la verdad* y se *aparte de toda infidelidad*... Dado que se le admita al Consejo de la Comunidad, no comunicará con la *pureza* de los miembros de aquélla hasta que sea *probado su espíritu* y sus obras durante *un año* completo, ni participará tampoco de *sus propiedades*. Pasado un año, en medio de la comunidad, *todos* discutirán su caso en lo que a su mentalidad y obras en la Ley se refiere. Si la *suerte* decidiera su entrada en el seno de la comunidad..., serán *consignadas* sus riquezas y servicios en manos del Inspector... No participará en el *banquete de todos*, antes de haber pasado un *segundo año* en medio de los hombres de la comunidad. Terminado, por fn, este segundo año, sea examinado de común acuerdo, y si la *suerte* decide su entrada definitiva en la comunidad, inscríbale según *su rango*..., y cuente su consejo en la comunidad, como también su juicio» (12).

El texto citado es largo pero no tiene desperdicio, pues parece que estamos leyendo las constituciones de una Orden religiosa de estructura democrática. Primero se exige la *voluntariedad* del candidato para ingresar, y después un examen previo «de vita et moribus». La probación del «noviciado». tiene dos etapas. Al terminar el primer año de prueba se le examina de nuevo, pero ahora el examinador no es sólo el Inspector o Jefe, sino que «*todos* discutirán su caso» en materia de conducta personal en la observancia a la «Ley». El ingreso definitivo se decide por «suerte» o votación en común. Admitido al segundo año de prueba se consignarán por escrito sus bienes aportados, que deben permanecer intactos mientras no «profese» definitivamente en la Comunidad. Pasado este segundo año de prueba podrá tener acceso al «banquete» ritual, símbolo y síntesis de la vida religiosa de la Comunidad. Entonces debe ocupar «su rango» o categoría jerárquica que le pertenezca en ésta, y como miembro pleno, tiene derecho a exponer su «consejo» y «juicio» en la Comunidad.

---

(12) Reg. de la Com., VI, 14 s. La versión española es de Lamadrid, o. c., p. 105.

El ritual del ingreso es detallado: debe estar presente toda la comunidad (sacerdotes, levitas y laicos). Los nuevos profesos debían, antes de ser recibido como tales, hacer una confesión pública de los pecados: «Hemos sido malos, hemos pecado, hemos obrado mal nosotros y nuestros padres, hemos andado en perversidad y no en fidelidad». Mientras, los sacerdotes bendecían a «los hijos de la luz», los levitas maldecían a «los hijos de las tinieblas». Los novicios debían responder a estas bendiciones y maldiciones con un rotundo «amén». Después seguía el juramento por el que se obligaban a «convertirse a la Ley de Moisés de todo corazón y con toda su alma». Pero esta observancia debía regirse «según lo revelado a los hijos de Sadoq, los sacerdotes..., y la gran (asamblea) de hombres de la Alianza, voluntarios comunes de Su verdad (de Dios)» (13). Se exigía sinceridad plena en los nuevos profesos, a los que se amenazaban con terribles castigos divinos en caso de que ingresaran por hipocresía: «¡Que la cólera de Dios... se alumbre contra él para su pérdida eterna... Que le haga participar del destino de los eternamente malditos!». Los nuevos miembros debían contestar a estas maldiciones con un rotundo «¡amén!» (14).

Durante el tiempo de formación o «noviciado», el nuevo miembro era iniciado en las doctrinas místicas de la Comunidad gradualmente, pero no tenía derecho a participar de las purificaciones rituales «en los estanques y ríos» (15). Al terminar el primer año de prueba podía ya participar de estos baños rituales, pero no tenía acceso al «banquete» de la Comunidad hasta que hubiera cumplido su segundo año de prueba con la consiguiente aprobación de todos, coronada por la profesión que hemos explicado antes. Si faltaba a ciertas prescripciones graves (fraude en los bienes, arrogancia, desobediencia, palabras airadas al sacerdote, calumnia contra algún hermano), era declarado impuro por un año (16). Al apóstata que abandonara la Comunidad a veces se le concedía la oportunidad de reintegrarse a ella, pero debía comenzar de

(13) Cf. Ibid., V, 7-10.
(14) Ibid., II, 11-18.
(15) Cf. Ibid., III, 4-5.
(16) Ibid., VI, 24-27. VII, 2, 4, 15-16.

nuevo su «noviciado», ocupando el último lugar, no pudiendo participar de los baños purificatorios y «banquete» antes de terminar sus dos años de nueva probación (17).

Había ciertos pecados que no se perdonaban: pronunciar el nombre de Dios, faltar deliberadamente a un mandato de la Ley de Moisés, calumniar a los Grandes o insurreccionarse contra la autoridad. Por cualquiera de estas faltas gravísimas era excomulgado definitivamente: «que sea despachado y no vuelva» (18). El que después de diez años de pertenecer a la secta, la traicionaba, era considerado como «excomunicatus vitandus» en tal forma que el miembro que tuviera alguna relación con él era expulsado de la Comunidad» (19).

d) *Vida común.*

La organización de la secta era totalmente comunitaria al estilo de la vida monástica tradicional: comunidad total de bienes, mesa común, oración en común, reuniones de los miembros para deliberar en común, y aun la vida ascética es concebida en común.

COMUNIDAD DE BIENES:

Los bienes de los novicios debían ser registrados por el tesorero de la comunidad, sin que se pudiera echar mano de ellos mientras no profesara. Ningún miembro de la comunidad podía tener nada como propio. Así, pues, debían no sólo aportar su propio patrimonio ganado antes de entrar, sino entregar puntualmente su salario de cada día «en las manos del tesorero de los Grandes» (20). Hay castigos específicos para los que causan perjuicios a los bienes de la Comunidad por no tener cuidado en su uso:

> «Si tratare con descuido los bienes de la comunidad hasta el punto de estropearlos, está obligado a una res-

(17) Ibid. VII, 18-21.
(18) Ibid., VI, 27-VII, 2. VIII, 21-24.
(19) Ibid., VII, 22-25.
(20) Ibid., VI, 20.

titución completa, y si no le es posible restituir, será castigado con sesenta días (de penitencia)» (24).

El castigo es más grave para el caso que alguno conscientemente haya defraudado a la comunidad, reteniendo indebidamente parte de sus haberes en vez de entregarlos a la bolsa común:

> «Si entre ellos se encuentra alguno que haya mentido, en lo que se refiere a las riquezas, y lo haya hecho además plenamente consciente, sea separado de la purificación de los demás durante un año» (22).

Tenían gran aprecio por la «pobreza» de *espíritu*, de tal forma que sus miembros se sentían orgullosos de llamarse «pobres», «el pueblo de los pobres» (23). En la «Regla» se ensalza el espíritu de desprendimiento respecto de los bienes materiales y se condena el apetito desordenado de riquezas (24).

MESA COMUN:

Esta comunidad de bienes total implicaba la «mesa común» que es prescripción esencial en la vida de una comunidad. Entre los miembros de Qumrâm este «banquete» común —al que sólo tenían acceso los profesos con sus plenos derechos— tenía un carácter sagrado:

> «En común coman, bendigan y deliberen. Dondequiera que se encuentren diez miembros de la comunidad no ha de faltar entre ellos un sacerdote... y cuando hayan *dispuesto la mesa* para comer y el mosto para beber, alargue el sacerdote su mano... para bendecir las primicias del pan y del mosto».

REUNIONES PARA DELIBERAR EN COMUN:

También aquí encontramos un paralelo exacto al de los tradicionales «capítulos» conventuales donde se ventilan las

---

(21) Ibid., 7, 6.
(22) Ibid., 6, 24.
(23) Coment. de Hab., 12, 3. 6. 9. Guerra de los hijos de la luz... 11, 11.
(24) Regla de la Com., 5, 20. 9, 22. 10, 19. 11, 2.

cuestiones que afectan a la marcha general de la comunidad. Los «hermanos» de Qumrâm podían expresar sus puntos de vista por orden según su antigüedad en la Comunidad (25). Las sesiones estaban presididas por los sacerdotes (26). Todos debían seguir pacientemente las intervenciones de sus compañeros, aunque fueran largas y enojosas, pues la interrupción de un discurso se castigaba con diez días de penitencia, y el que dormía durante las deliberaciones debía sufrir un mes de penitencia. No se podía salir de la sesión sin permiso. El que se alejaba dos veces de la misma sesión tenía que hacer de diez a treinta días de penitencia (27). Otras prescripciones más particulares regulaban estas reuniones de vital importancia para la marcha de la comunidad. Así estaba prohibido« escupir en medio de la reunión de los Grandes» (o miembros plenos de la Comunidad) bajo pena de un mes de penitencia» (28).

ORACION EN COMUN:

Esta debía tener lugar al salir y ponerse el sol (29). Además había durante la noche una vigilia (equivalente a un tercio de la noche), durante la cual debían «leer el Libro, estudiar el derecho y recitar bendiciones *en común*» (30). De cada diez miembros uno estaba especialmente encargado de «escrutar la Ley noche y día, continuamente, para el *común* perfeccionamiento» (31). Era el «Escrutador» que estaba dispensado de toda otra ocupación para entregarse enteramente a la *meditación* de *la Biblia,* pues era el encargado oficial de descubrir «cosas ocultas a Israel», o comunidad en general (32).

La cuestión de las relaciones de la secta de Qumrâm con el culto oficial del templo de Jerusalén es oscura. Parece que los miembros de la Comunidad consideraban a ésta como superación de la religión oficial del Judaísmo, como el verdadero

(25) Ibid., VI, 9-13.
(26) Ibid., VI, 8-9.
(27) Ibid., VII, 9-12.
(28) Ibid., VII, 13.
(29) Ibid., X, 1-3.
(30) Ibid., VI, 7-8.
(31) Ibid., VI, 6-7.
(32) Ibid., VIII, 11-12.

«santuario para Israel», «la fundación del santo de los santos para Aarón» (33). Expresamente se desprecian, o al menos se da de lado a los sacrificios cruentos del templo. Como los Profetas, los sectarios de Qumrâm dan prioridad al elemento ético-religioso interior del alma. Así se habla de expiación de los pecados, «sin la carne de los holocaustos y la grasa de los sacrificios», y aun la oración oficial del templo («ofrenda de los labios»), debe ser sustituída por «el olor de la justicia», y «la conducta perfecta será como el don de una ofrenda agradable» (34). Como veremos después, el grupo «sacerdotal» iniciador del movimiento piadoso de Qumrâm debió tener origen en la voluntaria separación de un sector del sacerdocio, fiel a la tradición de Onías III, para llevar una vida más intensamente religiosa frente a la clase sacerdotal imperante en el judaísmo condescendiente y juguete de la política después de los tiempos de los Macabeos. Por eso frente a las exterioridades del culto hierosolimitano la secta —basada en los escritos proféticos y sapienciales— se dedicó a cultivar el elemento *espiritualista* de la verdadera Religión de Israel. Esta parece ser la razón de que la mayor parte de los escritos bíblicos encontrados en las grutas sean de los Profetas y de los Salmos. Jesucristo predicará también una religión «en espíritu y en verdad», pero lejos de considerarla como patrimonio de un grupo selecto, la presentará como el ideal para toda la humanidad.

Vida ascetica y comun:

Este espíritu comunitario de la secta aparece también en la doctrina sobre la ascesis de sus miembros. Aun el proceso de santificación por las obras buenas de renunciamiento debe ser presidido por el sentimiento de vinculación a la comunidad. Varias veces se predica esta necesidad de *común* espiritual entre los miembros de la secta:

> «Todos han de vivir en *verdad* dentro de la *comunidad*, perfectos en la *humildad*, magnánimos en la *caridad*, y en la intención justos, y esto *mutuamente*, en *consejo*

(33) Ibid., VIII, 5-6.
(34) Ibid., IX, 4-5.

> santo, y como hijos de una *familia eterna*... Ellos practicarán en *común* la Regla, practicarán en *común* la verdad y la humildad, la rectitud y la justicia, un amor de benevolencia y una conducta de humildad en todas sus obras... *Circunciden en común* el prepucio del instinto y la dura cerviz para levantar en Israel un edificio de *Verdad* en la *unidad de una Alianza eterna*...» (35).

Los sectarios, pues, del Mar Muerto, se consideraban como formando un «cuerpo místico» espiritual, como ambiente general para el adelantamiento en la virtud. Indudablemente que hay una «mística» de la secta como *Comunidad* al servicio de Dios que entronca con la mejor tradición profética en Israel.

Para mantener el espíritu de *comunidad* se recomiendan las virtudes indispensables para la convivencia, como la *caridad* fraterna, la humildad, la modestia, la docilidad (36). Por otra parte se castigan severamente las faltas contrarias al espíritu de comunidad. Así se imponen penitencias al arrogante, colérico, calumniador, rencoroso (37). Son las mismas prescripciones que encontramos impuestas por los fundadores del monacato cristiano. Indudablemente que la comunidad que Qumrâm es una organización monástica en el pleno sentido de la palabra, y la síntesis de su plan de vida en común queda resumido en las siguientes palabras: «Que el inferior obedezca al superior en materia de trabajo y dinero. Que tomen su comida en *común*, que reciten las bendiciones en *común* y que se consulten en *común*» (38).

¿Vida celibataria?

No hay ningún texto de los hasta ahora descifrados en los que se hable expresamente de la práctica del celibato dentro de la comunidad de Qumrâm, pero podemos creerlo en el supuesto de que los «esenios» se identifiquen o tengan relaciones extrechas con la secta de Qumrâm. Después veremos cómo los esenios en gran parte eran célibes, y esto constituía la admi-

(35) Ibid., II, 24-25. V, 3. La versión es de Lamadrid, o. c., p. 112.
(36) Ibid., V, 3-4. 24-26. X, 25-XI, 2.
(37) Ibid., VI, 25-26. VII, 2-3. VII, 4-5. VII, 8-9.
(38) Ibid., VI, 2-3.

ración de los judíos y gentiles de la época. Ya hemos dicho antes que en el cementerio de Qumrâm aparecen esqueletos de mujeres, pero esto puede explicarse por el hecho de que además de los «monjes» propiamente tales, había una clase de simpatizantes o «terciarios», que pudieran ser admitidos al cementerio común de la comunidad.

Lo que sí podemos afirmar es que la virtud de la castidad era muy recomendada entre los sectarios de Qumrâm. En la «Regla» aparecen constantemente prescripciones relativas a la decencia y al pudor (39). Debían «no caminar... tras de los ojos impuros» (40). Por otra parte, en la «Regla» nunca se habla de mujeres o niños; y a priori, suponemos que la vida de famili aen matrimonio no se compagina con la vida en común monacal que hemos descrito (41).

e) *Gobierno de la comunidad.*

Antes hemos aludido al hecho claro de que la Comunidad de Qumrâm es de tipo «sacerdotal». De hecho, sabemos que los «sacerdotes» constituyen la clase dirigente nata. La «Regla» está clara a este respecto:

> «Solamente los *hijos de Aarón* tendrán competencia en lo referente a las leyes y riquezas, y según el parecer de ellos se pronunciará la suerte en lo que atañe a las funciones de los hombres de la Comunidad, y a los bienes de los hombres de santidad que andan en perfección» (42).

El «sacerdote», pues, constituye el elemento jerárquico esencial de la organización, de tal forma que nunca debe faltar en las agrupaciones menores como elemento director:

> «Dondequiera que se encuentren diez miembros de la Comunidad, no ha de faltar entre ellos el *sacerdote*. Y cada uno se sentará *ante él según* su puesto correspondiente, y por este orden pidan consejo, en

(39) Ibid., VII, 13-14.
(40) Ibid., I, 6.
(41) Cf. Vermes, o. c., p. 44, sobre el que hemos basado nuestra síntesis.
(42) Ibid., IX, 7.

> todos sus asuntos, y cuando hayan dispuesto la mesa para comer y el mosto para deber alargue, ante todo, el *sacerdote* su mano para bendecir las primicias del pan y del mosto» (43).

A pesar de esta jerarquía especial directora que tienen los pertenecientes a la familia aaronítica, existe una organización fundamental *democrática* en la Comunidad, ya que sus miembros laicos tienen intervención en la dirección de los asuntos principales de la misma:

> «Se apartarán de la comunión de los malos y vivirán en comunión de Ley y hacienda, y se pronunciarán según la decisión de los hijos de Sadoq, de los sacerdotes, *custodios* de la Alianza, y según la decisión de los *miembros* de la comunidad» (44).

Sobre todo se les da plena beligerancia a los componentes laicos de ésta cuando se trata de la admisión de nuevos miembros:

> «Cuando después de entrar se encuentre presente (el postulante) ante *todos los miembros de la Comunidad*, estos *todos* deliberan sobre su caso. Y según se pronuncie la suerte, de acuerdo con la decisión de aquéllos, sea admitido o despedido... Pasado un año en medio de la comunidad, *todos* discutirán de nuevo su caso en lo que a su mentalidad y obras en la Ley se refiere. Si la suerte decidiera su entrada en el seno de la comunidad, de acuerdo con el parecer de los *sacerdotes* y la *mayoría* de los miembros de la comunidad de la Alianza...» (45).

Los sacerdotes tienen, pues, un puesto de precedencia en la dirección y son los principales responsables del gobierno de la comunidad, pero los miembros laicos tienen una gran participación como asesores en la misma. Es el paralelo del «capítulo» general de la comunidad en ciertas Ordenes monás-

---

(43) Ibid., VI, 3 s.
(44) Ibid., 5; 2 s.
(45) Ibid., VI, 15-19.

ticas medievales, que tienen un control moderado en lo referente al ingreso de nuevos miembros.

Además en la comunidad de Qumrâm había un Consejo supremo, compuesto de doce laicos, y tres sacerdotes para la dirección *doctrinal* y espiritual de la misma (46). A menudo en la Regla se hace alusión también a un «Inspector», o moderador de las asambleas plenarias de la comunidad, y es el encargado de examinar a los candidatos que pretenden ingresar en la comunidad (47). Se le ha comparado el «epimeletes», de los esenios.

2. CREENCIAS RELIGIOSAS DE LA SECTA DE QUMRAM

Supuestas estas bases monásticas de la comunidad, y supuesta la finalidad de ésta, que no era sino facilitar la vida *espiritual* de los miembros, ¿cuáles son los fundamentos dogmáticos de ésta secta de «elegidos», de esta «Alianza santa», de esta «familia eterna» como enfáticamente se denomina en los escritos encontrados? Podemos decir sin exageración que esta organización cenobítica en el desierto tenía por finalidad primordial facilitar la «búsqueda de Dios», en el sentido más puro de la tradición israelita. Los Profetas —auténticos representantes del Yahvismo tradicional— hablan reiteradamente del «desierto» como el lugar ideal para las relaciones de Yahvé con su pueblo escogido. La nostalgia de la peregrinación por el desierto cuando Israel vivía sólo de la Providencia particular de su Dios aparece reflejada en la literatura profética. La mística del «desierto» como lugar más apto para entrar en relaciones con Dios ha ejercido una poderosa influencia sobre grandes figuras del A. T., como el profeta Elías. Aparte de la idea de soledad y aislamiento el «desierto »traía para el israelita el eco de un recuerdo lejano de una época en que Israel había vivido más vinculado con su Dios. Las maravillas del «desierto» relatadas en el Exodo son el símbolo de la elección de

(46) Ibid., VIII, 1-4.
(47) Ibid., VI, 11.

Israel por Yahvé. En esta nostalgia e idealización de la vida del «desierto» podemos ver una de las causas de la formación de esta misteriosa comunidad de Qumrâm en la zona esteparia del desierto de Judá, lejos del bullicio de las ciudades y villas de Palestina. Veamos, ahora, cuáles fueron sus creencias fundamentales en orden a su santificación personal.

a) Conciencia de eleccion.

En los Profetas reiteradamente se habla de un «resto» de salvados de las catástrofes nacionales, en el que Yahvé tiene sus especiales complacencias, y que ha de ser el núcleo de restauración de Israel en la era mesiánica. Los cenobitas de Qumrâm se consideraban la esencia de ese «resto». Como veremos después, una de las ideas centrales que presidía la comunidad era la espectación *mesiánica*, la esperanza de una próxima manifestación de la hora definitiva de Dios en la historia. Creían que la alianza antigua del Sinaí iba a ser sustituida por una nueva «Alianza» (48). Según el «Documento de Damasco» que después estudiaremos la historia del mundo, se divide en cinco etapas: la primera se termina con el diluvio, la segunda con la salida de Egipto, la tercera con la destrucción del templo bajo Nabucodonosor, la cuarta se encierra con la gran crisis que dará origen al nacimiento de la «comunidad», y la última etapa se inauguraba con la aparición del «Maestro de justicia», y se colmará con la aparición de los dos Mesías, el de Aarón y el de Israel. En cada una de estas etapas Dios se había reservado un «Resto de elegidos», para salvaguardar un grupo de escapados para el país y poblar la faz de la tierra con su descendencia» (49). La serie de los grandes personajes del A. T. (Noé, Abraham, Moisés, Sadoq), culminaba con la excepcional figura del «Maestro de justicia», que habría de abrir nuevos horizontes. Sólo él haría posible el cumplimiento puntual de la Ley. El había descubierto las cosas secretas de la Ley, y sólo en la Comunidad por él fundada se podía ser fiel a ésta. Los «misterios» de la Ley, el calendario auténtico, las reglas de pureza y de justicia sólo podían ser comprendidos

(48) Cf. Jer., 31, 31-34.
(49) Documentos de Damasco, II, 11-12.

y seguidos por los miembros de la Comunidad por él fundada. La Comunidad de Qumrâm se presenta con la conciencia plena de ser elegida por Dios: son la «plantación de justicia», «la plantación eterna», el «templo» nuevo, es decir, la porción selecta de Israel, el «verdadero» Israel (50). Isaías había anunciado que los ciudadanos de la nueva Sión serían llamados «santos» (51). La comunidad de Qumrâm se define a sí misma como «cosa de santidad»:

> «Cuando todas estas cosas se cumplan en Israel, el consejo de la comunidad ha de afianzarse en la *verdad* como una *plantación eterna,* como una *casa de santidad* para Israel y una fundación *santísima* para Aarón... Ellos son el muro bien probado, la piedra angular preciosa, cuyos fundamentos no se dislocarán ni se moverán de su sitio. Morada de suprema santidad para Aarón por la docilidad de todos ellos a la *alianza* de *justicia* y oblación de agradable olor. Casa de *perfección* y de *verdad* en Israel para establecer una alianza de acuerdo con los eternos decretos. Ellos han de expiar por la tierra...» (52).

El siguiente texto parece un precedente de la concepción paulina de la Iglesia como templo santo que se amplía y crece en santidad:

> «A los que Dios ha *elegido,* les ha dado (la sabiduría, la justicia y la gloria) en herencia, y les ha hecho participar del destino de los *santos.* Ha reunido su asamblea con los hijos de los cielos, para constituir el consejo de la Comunidad, el fundamento del santuario, una planta eterna para todos los tiempos futuros» (53).

---

(50) Regla de la Com., 8, 5. 11, 8. Doc. Dam. 1, 5. Enoc, 10, 16.

(51) Esta denominación de «santos» es aplicada por San Pablo a los cristianos, que son «santos» por elección y vocación. Cf. Rom., 1, 7. 1 Cor. 1, 2. 1 Cor. 1, 1. Efes. 1, 1. Col. 1, 21-22. Ef. 5, 25 ss.

(52) Regla de la Com., 8, 5 ss. Trad. de Lamadrid, o. c., 153.

(53) Ibid., 11, 7-9.

b) Eleccion gratuita y personal de los miembros de la Comunidad.

Varias veces se les llama a los componentes de la secta de Qumrâm «voluntarios». Todos se han retirado a esta vida por vocación personal, debida a un impulso especial de la gracia divina:

> «Del Dios de la sabiduría procede todo lo que existe y existirá. Antes que ellos existieran El había decretado todos sus designios, y después que existieron cumplen su cometido conforme a los decretos a ellos referentes sin que nada pueda ser cambiado. En sus manos están las leyes de todas las cosas, El las sostiene en todos sus acontecimientos, El ha creado al hombre para dominar sobre el universo y ha puesto en él *dos espíritus* para que en ellos camine hasta el momento de la visitación; éstos son los espíritus de *verdad* y de *iniquidad*» (54).

En la teología de Qumrâm una de las ideas centrales es la existencia de una lucha entre dos espíritus que se disputan el dominio de la humanidad: el principio del bien o «ángel de luz», y el principio del mal, o «ángel de las tinieblas», pero ambos principios han sido creados por Dios y le están sometidos. Se han buscado antecedentes iranios a esta concepción dualista, pero no olvidemos que ya en los primeros capítulos del Génesis aparece claramente este dualismo o match de fuerzas entre los que siguen a Dios y los que siguen a la «esrpiente», los cainitas y los sethitas, el espíritu y la carne.

Ciertamente en los textos de Qumrâm se exalta la omnipotencia divina, pero también se destaca el elemento *libre* en el hombre. Los monjes de Qumrâm son «voluntarios», llamados por una invitación especial de Dios:

> «Esta es la Regla de los miembros de la Comunidad que *están libremente resueltos*... Todo el que quiere ingresar en el consejo de la comunidad ha de entrar en la alianza de Dios en presencia de todos los *voluntarios*...» (55).

---

(54) Ibid., III, 15-19.

(55) Regla de la Com., V, 1, 8. ...

En los «Himnos» encontrados se exalta la justificación como obra exclusiva de Dios:

> «Yo sé que la justicia no es del hombre,
> ni al hijo del hombre la perfección del camino;
> es al Dois Altísimo a quien pertenece *toda clase justa*» (60).

Y en la Regla de la Comunidad se dice:

> «Porque yo digo: Mi *justificación* pertenece a Dios, la perfección de mi conducta y la rectitud de mi corazón están en sus manos.
> Son sus justicias las que borran mis pecados,
> de la fuente de su justicia me viene a mí la *justificación*...».
>
> Cosas estas (justificación, sabiduría), que Dios ha dado en posesión eterna de sus *elegidos*, a quienes ha dado parte en la *herencia de los santos* y ha unido con los hijos del cielo en un consejo común y asamblea familias, cuyas moradas, serán durante toda la eternidad las destinadas a la plantación eterna... Pues es Dios quien *justifica* y en sus manos está el camino de la perfección... Y si yo vacilo, la *gracia* acude siempre a salvarme... en la *justicia* de Dios encuentro yo mi *justificación*, en esa justicia que permanece para siempre... Por su verdadera justicia me ha *justificado* y por su gran bondad me perdonará todas las culpas. Por su justicia me purificará de la impureza propia del hombre y del pecado anejo a los humanos...» (57).

Estas expresiones se acercan a la concepción paulina. Los fariseos lo esperaban todo de la justificación por las *obras de la Ley*, aquí en cambio la santificación es obra de la *gracia* de Dios, en el sentido de la complacencia divina por sus «elegidos», los miembros de la Comunidad.

---

(56) Himn., IV, 26-29.
(57) Regla XI, 2-9. 10.

d) Actitud de la secta frente a la Ley mosaica.

El movimiento espiritualista de Qumrâm que se separa de la comunidad israelita tiene por finalidad la observancia estricta de la Ley mosaica. El ideal supremo de la comunidad es escrutar la Ley en su mayor profundidad para observarla en toda su espiritualidad; la «Regla» dice que sus miembros se reúnen en comunidad:

> «...para vivir según la regla de la comunidad, para *buscar a Dios*... para hacer lo que es bueno y justo a sus ojos, según ordenó *Moisés* y todos sus siervos los profetas...» (58).

Los sectarios, pues, de Qumrâm, pretenden empalmar en su espiritualidad con lo más selecto de la tradición israelita: la Ley mosaica y los escritos proféticos, dando de lado a las tergiversaciones rabínicas posteriores. Ya hemos dicho que el movimiento de Qumrâm es de la más selecta espiritualidad dentro del judaísmo. El que ingresa en la secta debe jurar solemnemente ante todos los miembros de la Comunidad: «convertirse a la Ley *de Moisés*, de todo corazón y con toda su alma, según todo lo que Dios ha ordenado y según todo lo que en ella ha revelado...» (59). Esta vinculación especial a la Ley mosaica aparece prescrita reiteradamente en los preceptos que regulaban la Comunidad (60). Precisamente por esta preocupación en conformar la vida comunitaria en todo según la Ley mosaica, se ordena que haya algunos miembros especializados en meditar y estudiar las profundidades de la misma en orden a comunicarlas a los demás: «No falte en el sitio donde haya diez uno dedicado al *estudio de la Ley, día y noche*, de una manera estable para utilidad mutua» (61). La misma comunidad se llama enfaticamente a sí misma «Casa de la Ley» (62). Y es de notar que esta preocupación legalista no se limita a lo

(58) Ibid., I, 1 s.
(59) Ibid., V, 7-8.
(60) Ibid., VI, 18. V, 21.
(61) Ibid., VI, 6-7.
(62) Docum. de Dam. XX, 10.

puramente externo o formal como entre los fariseos, sino que se exige —siguiendo a la predicación de los Profetas— la entrega sincera del corazón a Dios, sin lo que son vanas todas las observancias meramente externas. Esta es la razón por qué la mayor parte de los textos bíblicos encontrados en las grutas son de los Profetas y Salmos, expresión de la más delicada y alta espiritualidad en el A. T. (63).

e) Comunidad de penitencia.

La finalidad de ésta era buscar a Dios cumpliendo la Ley en su más elevado sentido espiritualista. Para ello era preciso «convertirse» de la mala vida pasada en pecado. Por eso para ingresar en la Comunidad se exigía una «confesión» pública, símbolo de su «conversión» interior:

> «Los sacerdotes narrarán la justicia de Dios en las obras de su poder y celebrarán todas sus gracias de misericordia sobre Israel. Los levitas, por otra parte, enumerarán las iniquidades de los hijos de Israel, y todas sus transgresiones culpables, y sus pecados cometidos bajo el poder de Belial. Y aquí todos los que entran en la alianza se confesarán diciendo: Hemos sido malos, hemos pecado, hemos obrado el mal nosotros y nuestros padres, hemos andado en perversidad y no en fidelidad» (64).

Nadie podía participar de las purificaciones rituales si no han cambiado de vida:

> «Los impíos no entren en el agua para purificarse con la pureza de los *santos,* (miembros plenos de la comunidad), ya que no se purificarán si no se han *convertido* de su mala vida...» (65).

El hombre se halla empeñado en una lucha titánica, pues es como atraído por dos fuerzas opuestas, la del «ángel de la verdad» y la del «ángel, o principe de las tinieblas». El hombre obra bien o mal según se sitúe bajo uno u otro caudillo. Hay

---

(63) Ibid., V, 5: habla de la «circuncisión interior». Com. Hab. XI, 13.
(64) Regla de la Com. I, 21-26.
(65) Ibid., V, 13-14.

pues «dos vías», a seguir, y según éllas se enumeran dos listas de virtudes y pecados (66). Dos ejércitos, pues, se enfrentan en lucha implacable en la vida. Los pertenecientes a la «luz» deben sufrir las pruebas y ataques que les vienen de Belial, y sus auxiliares terrestres, «los hijos de las tinieblas». El justo, está así sometido a una constante prueba, pero Dios señalará un término para ese reino de iniquidad, cuando venga el fin de los tiempos: «Dios ha puesto a los dos espíritus en igual proporción hasta el término decidido» (67). Se ha pretendido buscar origen iranio a este dualismo, pero debemos conceder que esta doctrina en la secta de Qumrâm no puede compararse totalmente al dualismo persa, ya que ambos espíritus, el del mal y el del bien, están bajo las órdenes de Dios, que les ha señalado sus campos. Como antes hemos indicado, ya en los primeros capítulos del Génesis se habla de esta lucha entre el bien y el mal, permitida por Dios. La misma humanidad se divide en buenos y malos, sethitas y cainitas, como símbolo de esta antítesis entre los intereses materiales y espirituales. La «carne» como contrapuesta al «espíritu» es otra de las nociones del A. T., que pudieron dar lugar al desarrollo teológico de ese dualismo que dramáticamente está expresado en esta secta judía de Qumrâm.

f) Esperanza de inmortalidad:

En los documentos de Qumrâm encontramos a menudo expresiones como estas llenas de misterio: «sabiduría de la vida», «conocimiento de la eternidad», «vida eterna», «felicidad eterna», «destino eterno». Se habla de una proyección de la comunidad como tal en la «eternidad». La perspectiva es escatológica en la que se confunden el fin del estado actual de cosas y la inauguración mesiánica. Los miembros de la comunidad esperan estar ante Dios sobre «la altura eterna» (68), junto a «los hijos de los cielos» (69), cantando las alabanzas

(66) Reg., IV, 2. En la Epist. de Bernabé y en la «Didajé» aparecen estas «duae viae».

(67) Ibid., IV, 23-26.

(68) Himn., III, 3.

(69) Ibid., III, 5.

de Dios durante toda la eternidad (70). La doctrina de la inmortalidad y de la retribución en ultratumba es clara ya en los tiempos en que se compuso el libro helenísticos de la Sabiduría (s. II a. C.). No cabe duda que entre los sectarios de Qumrâm, existía la creencia en la vida eterna feliz, como lo proclaman sus Himnos:

> «Te doy gracias, Señor, porque has librado mi vida de la tumba y has hecho subir mi alma del infierno destructor hasta las cimas de la *eternidad*. Yo marcho por camino llano sin cuidados, y sé que hay una esperanza para el que tu has formado del polvo con miras a la fundación *eterna*. Tu has purificado el espíritu perverso de muchos pecados para que pueda conseguir un puesto en el ejército de los *santos*...» (70).

En las bendiciones que los sacerdotes proclamaban al ingresar un nuevo miembro de la comunidad aparece la idea de paz eterna:

> «Bendígate el Señor con todo bien... ilumine tu corazón con la sabiduría vivificante, y te conceda la gracia del conocimiento de la *eternidad* y que aparezca ante tí con el rostro de su misericordia por una *paz eterna*» (72).

A los pecadores en cambio, se les anunciaba un castigo eterno:

> «Los levitas maldecirán a los miembros de la porción de Belial, diciendo: Maldito seas, ni halles misericordia por la negrura de tus obras, pese sobre tí maldición en el infortunio del *fuego eterno*...» (73).

Todo parece indicar que la perspectiva de bendiciones y maldiciones no se limita a los términos de esta vida, sino que se continúa en la eternidad en una nueva vida:

---

(70) Ibid., III, 6.
(71) Himn. III, 19-23.
(72) Regla II, 2-4.
(73) Ibid., II, 7-8.

«La visita de todos los que se conducen según este espíritu (de verdad), será: salvación y mucha paz con vida larga y numerosa descendencia, así como también bendiciones que duren para siempre, *gozo eterno en una vida sin fin,* corona de gloria y vestido de esplendor en la luz eterna» (74).

En esta esperanza de supervivencia en ultratumba hay indicios de resurrección corporal. Según Fl. Josefo parece que los esenios admitían una inmortalidad del alma al estilo platónico, es decir, por la liberación del principio espiritual del hombre de su carcel corporal (75). No debemos perder de vista que todas estas ideas de Qumrâm tienen dimensión escatológica mesianista; es decir, los sectarios del Mar Muerto creían que estaba próxima la era mesiánica, en la que desaparecería toda iniquidad. El hombre era después *asumido* a una nueva vida con Dios sin pasar por la muerte, al estilo del «misterio» explicado por San Pablo a los corintios para los que asistan vivos a la venida del Señor (76). Algunos autores han querido ver en el párrafo siguiente expresada la esperanza de la supervivencia del hombre completo:

«En el Ser eterno contemplan mis ojos la sabiduría que ha sido escondida a los hombres sabios y astutos, y la prudencia que ha sido escondida a los hijos del hombre, así como la fuente de justicia, el tesoro de su poder o la mansión de gloria escondidas a la asamblea de la carne. Cosas éstas que Dios ha dado en posesión *eterna* a sus elegidos, a quienes ha dado parte en la *herencia de los santos* y ha unido con los *hijos del cielo* en un consejo común y asamblea familiar, cuyas moradas santas serán *durante toda la eternidad* destinadas a la plantación eterna» (77).

Estas ideas aparecen en la literatura apócrifa conocida de la época y de ningún modo es propia de Qumrâm (78). La re-

(74) Ibid., IV, 6-8.
(75) Bel., Jud., II, 8, 11.
(76) Cf. 1 Cor. 15; 51.
(77) Reg., XI, 6-8.
(78) Cf. Jub., 23, 31.

surrección corporal en estos libros suele estar limitada a los *justos*, como premio a su virtud.

g) Espectacion mesianica.

Ya hemos indicado anteriormente que el móvil principal que atrajo a los monjes de Qumrâm a reunirse en el desierto para llevar una vida más santa conforme a la Ley, estaba basado en la esperanza de una manifestación próxima mesiánica que podía ser acelerada en los designios divinos por la santidad de vida de los «elegidos». El «desierto» aparece en la literatura profética vinculado a la idea de restauración de los exilados de Babilonia, como primer paso para la inauguración de los tiempos mesiánicos. Los días del «desierto» del Sinaí habían sido los días de las relaciones amorosas de Yahvé con su pueblo (79). Como los israelitas habían pasado un período de preparación en el «desierto» antes de entrar en la tierra de promisión, así era preciso que los «elegidos» para inaugurar la era mesiánica se prepararan en el «desierto» para la gran hora definitiva. La soledad y la simplicidad de vida del desierto convidaba a tornarse totalmente a Dios, lejos del bullicio mundano de las ciudades habitadas donde reinaba el egoísmo, la avaricia y el materialismo craso. Tal parece ser la argumentación de los monjes de Qumrâm, que se creen llamados a preparar la «vía» del Señor en el desierto conforme a la profecía de Is. 40. Se había generalizado en ciertos sectores judáicos la idea de que el Mesías vendría al «desierto». Flavio Josefo nos habla de falsos mesías que llevaron al pueblo al «desierto» para manifestar su mesianismo espectacular (80). Los sectarios de Qumrâm se agrupan también en el «desierto» para prepararse a la manifestación mesiánica:

> «Cuando todas estas cosas sucedan en la comunidad de Israel de acuerdo con estas determinaciones, se alejarán de la morada de los hombres impíos para ir al *desierto* y preparar allí el camino de Dios, según está escrito: «En el *desierto* preparad el camino a Yahvé, alla-

(79) Cf. Os., 2, 16-17; Jer. 2,2-3; 31-1-3.
(80) Bel., Jud., II, 13, 4-5.

> nad en la soledad el paso para nuestro Dios...». «Este es el tiempo de dirigir los pasos hacia el *desierto* para instruirse en todo lo que sea necesario en este momento...» (81).

Los cenobitas, pues, de Qumrâm tenían conciencia de que se acercaban los grandes días anunciados por los Profetas, los días del juicio de Dios antes de la inauguración mesiánica. Para ello llevaban una vida de austeridad y oración en espera de la revelación de «la *justicia* que como el sol ilumine al mundo» (82). Eran la porción «selecta», el «Resto» bendecido de Israel que debía preparar las vías de la manifestación definitiva de Dios.

Ahora bien, esto supuesto, ¿cómo entendían la manifestación mesiánica? ¿Esperaban un Mesías *personal,* lugarteniente de Dios, en la implantación del reinado de «Justicia», como anunciaron en otro tiempo los profetas? De hecho la espectación mesiánica en tiempos de Cristo era muy compleja, y difícil de definir. Las escuelas diversas teológicas habían contribuído a complicar el problema. El P. Lagrange distingue en esta espectación mesiánica: a) una escatología *cósmica* (*temporal, sin* Mesías, o trascendental sin Mesías; b) una escatología *mesiánica* (histórica y trascendental); y por fin: c) escatología cósmica trascendente con un Mesías histórico menos trascendente (83).

¿En cuál de estas categorías debemos encajar la espectación mesiánica de Qumrâm? Se la ha catalogado en la escatología trascendente, en la que la persona *histórica* del Mesías ocupa un lugar secundario. Parece que los cenobitas de Qumrâm esperaban *dos* Mesías, uno de la tribu de *Leví* y otro de la tribu de *Judá,* el cual, ha de estar sometido al primero:

> «Y no se apartarán de ningún consejo de la Ley por seguir la obstinación de sus corazones, sino que clamarán por las primeras disposiciones que inauguraron los hombres de la Comunidad, dejándose corregir por ellas

---

(81) Regl., de Q., VIII, 12 s., IX, 20.
(82) Texto publicado en RB (1949), p. 605.
(83) Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs,* p. 59.

hasta la venida del Profeta y los Mesías de *Aarón y de Israel*» (84).

Respecto de la jerarquización de ambos Mesías el texto siguiente es muy explícito:

> «He aquí el orden a seguir en la sesión de los hombres de renombre invitados y convocados para las deliberaciones comunes en el caso que el Mesías se halle presente: el *sacerdote* tenga rango de Jefe sobre toda la congregación de Israel. Bajo su presidencia tomarán sitio todos los sacerdotes, hijos de Aarón invitados a la asamblea, hombres de renombre. Inmediatamente tomará sitio el *Mesías de Israel,* y después de él, bajo su presidente, los jefes de millares de Israel... Cuando se hayan reunido para la mesa común o para beber el vino... que nadie alargue la mano antes que el sacerdote... Inmediatamente después alargará la mano hacia el pan el Mesías de Israel...» (85).

La preocupación *sacerdotal* salta a la vista. Los monjes de Qumrâm estaban rígidamente encuadrados en un marco sacerdotal y no debía romperse ni en los tiempos mesiánicos (86).

h) Culto y purificaciones rituales.

Por los documentos hallados podemos afirmar que los cenobitas de Qumrâm habían roto casi totalmente con el Culto oficial del templo de Jerusalén. Se hace una crítica despiadada de la mala conducta de los sacerdotes del templo oficial (87), y se pretende sustituir el templo material de la ciudad santa por otro espiritual de oraciones y penitencia en la Comunidad de elegidos de Qumrâm. Además, sabemos que los de Qumrâm tenían un Calendario litúrgico especial, de forma que las fiestas no coincidían con las del calendario oficial de Jerusalén. El Calendario de Qumrâm debía ser obser-

(84) Reg. de la Comun., I, 10-11. Trad. de Lamadrid, o. c., p. 182.
(85) Ibid., II, 11-22.
(86) En el libro de los Doce Patriarcas unas veces el Mesías proviene de la tribu de Leví (Rubén, 6, 7-12. Leví, 814), otras de Judá (Judá, 24, 5-6).
(87) Com. de Hab., Col. 8-9.

vado escrupulosamente (88). Por Josefo y Filón sabemos que los «esenios», no ofrecían sacrificios cruentos en el templo de Jerusalén (89).

Otra de las características de los sectarios de Qumrâm es la preparación por las abluciones rituales, reservadas a los que ya habían sido plenamente incorporados a la Comunidad (90). Eran símbolo de una purificación escatológica que Dios habría de obrar en la era mesiánica (91), de ahí su carácter sagrado.

3. ORIGEN HISTORICO DE LA COMUNIDAD DE QUMRAM

Parece que el origen hay que buscarlo en el grupo piadoso de los «asideos», de los tiempos macabaicos. Este movimiento tradicionalista surgió como consecuencia de la crisis habida en el judaísmo en el s. II a. C., con motivo de la campaña de helenización impuesta por los seleucidas de Siria. La aristocracia se dejó ganar por el helenismo, y aun dentro de la clase sacerdotal, muchos renegaron de sus tradiciones patrias más sagradas. El Sumo Sacerdote, Onías II, símbolo de la intransigencia religiosa judía, fué deportado a Siria, y después matado en 171 a. C. Su hermano Jasón, traicionó a las costumbres patrias y como Sumo Sacerdote se convirtió en un lacayo de Antíoco IV, Epífanes, en el proceso de helenización empeñado. Con Menelao su sucesor, la persecución religiosa llegó a su punto culminante. El templo de Jerusalén fué profanado con la estatua de Júpiter Olímpico, y los piadosos judíos se ofrecieron para hacer frente, aun a costa de su vida. Los mártires fueron muchos, pero otros huyeron al desierto para practicar libremente sus leyes religiosas:

> Entonces muchos que suspiraban por la *justicia* y el juicio bajaron al *desierto,* para habitar allí, así ellos como sus mujeres y sus ganados, pues la persecución había llegado al colmo» (92).

(88) Regla I, 14-15.
(89) Ant. Jud., VIII, 1, 5.
(90) Regl., VI, 16-17.
(91) Ibid., XI, 14-15.
(92) 1 Mac. 2, 29-30.

Estos grupos de fieles a la Ley son llamados por la Biblia «asideos» o «piadosos» (93). Son tan fieles a la Ley, que se dejan matar por no pelear en sábado (94). Podemos, pues, suponer a estos «asideos» como el núcleo inicial separatista que se refugió en el desierto. Por otra parte los simpatizantes del Sumo Sacerdotes, Onías III, muerto en 169 a. C., en Antioquía, fueron perseguidos por los helenizantes. Bien podemos suponer que se refugieron también en el *desierto*, y que organizaron la vida religiosa de los fieles a la Ley, rompiendo con el sacerdocio oficial de Jerusalén que se había venido al extranjero. En los escritos de Qumrâm se llama a los cenobitas «hijos de Sadoc», e. d., de la familia del Sumo Sacerdote Sadoc, del que provenía por línea directa Onías III (95). El «Maestro de Justicia», del que hablaremos después sería la figura relevante de la secta que se formó a orillas del Mar Muerto.

Esto supuesto, bien podemos comprender los hallazgos arqueológicos, pues los objetos encontrados se escalonan desde el s. II a. C. hasta el año 79 d. C. Algunos autores creen que los hechos principales de la Comunidad de Qumrâm tienen lugar en la época griega (s. II a. C.), mientras que otros proponen ya una época romana (s. I a. C.); todo depende de la identificación de los «kittim», invasores de que se habla en los textos. Para los primeros serían las tropas de Antíoco IV Epífanes, mientras que para los segundos serían los soldados romanos. Parece que el edificio central de Qumrâm fué construído en tiempos de Juan Hircano (135-104 a. C.). Hacia el 31 a. C. a causa de un gran terremoto fué sepultado, y así la vida de la Comunidad aparece interrumpida durante el reinado de Herodes el Grande. Después de la muerte de este vuelve a haeitarse el monasterio hasta el 68 d. C., en que es destruído por los soldados de Vespasiano. Los monjes son dispersados, y los soldados romanos se instalan sobre las ruinas durante varios años.

---

(93) 1 Mac., 2, 55.

(94) Ibid.

(95) Sadoc, sustituyó a Abiatar por orden de Salomón en el Sumo Sacerdocio, cf. 1 Re. 2, 26.

IV. COMUNIDAD DE LA «NUEVA ALIANZA» DE DAMASCO

En 1897 apareció en una ghenizah del Cairo un documento que causó sensación en el mundo bíblico. En él se habla de una secta espiritualista judía que tenía su centro en Damasco. Se la relacionó con los samaritanos, esenios, celotas, saduceos, etc. (96). Los descubrimientos de Qumrâm han dado luz definitiva sobre el problema, ya que las doctrinas y normas de gobierno de la secta de Damasco son muy parecidas a las de la comunidad del desierto de Judá. Una confrontación entre la «Regla de la Comunidad» de Qumrâm y el «Documento de Damasco» nos lleva a establecer un parentesco estrecho entre ambos centros religiosos. Además, recientemente se ha descubierto en Qumrâm un fragmento del mismo «Documento de Damasco» (97).

Los fundadores dogmáticos son sustancialmente los mismos en Qumrâm y en Damasco. En ambas comunidades se insiste sobre la necesidad de retornar a la observancia estricta de la Ley de Moisés, interpretada por los «hijos de Sadoq», como medio de liberación de los «hijos de la perdición».

En cuanto a la organización difiere algo la secta de Damasco de la de Qumrâm. En ésta se establecen dos categorías de miembros: los de Aarón, o de raza sacerdotal, y los de Israel o laicos en general. En el Documento de Damasco se habla también de una tercera categoría: los «prosélitos». Los sectarios de Damasco vivían en «campamentos» sin centralización rigurosa. El jefe administrativo de los campamentos era el «vigilante del campamento». Había un jefe supremo sobre todos los campamentos locales.

La vida común en la secta de Damasco era menos estricta: no hay mesa común, y la comunidad de bienes es sólo parcial, pues sólo tenían los miembros que entregar el importe del sueldo de dos días al mes. Por otra parte, sabemos que los componentes de la secta de Damasco no son célibes, sino que

---

(96) Cf. MJ. Lagrange, *La secte de la nouvelle Alliance au pays de Damas*, RB (1912), 2-21 ss.

(97) Cf. Vermes, o. c., 52.

se casan y engendran hijos (98). Las condiciones de vida son distintas en Damasco y en el desierto de Judá, y de ahí la mayor flexibilidad en aquélla federación de comunidades. Ambos centros aparecen sin embargo vinculados en lo principal, y pueden tener sustancialmente un mismo origen.

V. ESENIOS, TERAPEUTAS Y OTRAS «ASOCIACIONES» JUDAICAS

Esta secta misteriosa, de la que habla Fl. Josefo, Filón y Plinio ha sido objeto de fantásticas hipótesis. Su nombre se ha relacionado con el heb. «hase'» (pl. «hasen»: piadosos), y entonces equivaldría al nombre de los «asideos» o «píos» que hemos visto en tiempo de los Macabeos. (99). Su género de vida —la admiración del mundo antiguo—, se basaba en la estricta *vida común* y en el *celibato*.

Después de un año de postulantado y dos de noviciado el candidato debía hacer ciertos juramentos solemnes por los que quedaba vinculado a la comunidad; he aquí cómo Fl. Josefo describe el ingreso de los postulantes en la secta a la que perteneció por algún tiempo como novicio:

> «Durante ese año (de postulantado) se le impone al candidato la misma norma de vida que a la corporación, si bien vive fuera todavía. Si dá pruebas de templanza, se adentra más en la vida de comunidad y participa del agua de purificación, pero no es admitido todavía a los actos de la comunidad. En un segundo tiempo, que duraba dos años, se sometía a prueba el temperamento del postulante, y entonces si se encontraba digno, se le inscribía en la sociedad. Más antes de participar en la mesa común, él ha de prestar juramentos formidables: en primer lugar, de *piedad* hacia Dios, de *justicia* para con los hombres, de *no dañar* a nadie ni por propia voluntad ni por mandato de otro, de *odiar* siempre al *injusto* y ayudar al justo, de observar *fide-*

(98) Docum. de Dam., VII, 6-9.

(99) Sobre la etimología discutida de «Esenios»; véase el *Suppl., du Dict. de la Bible*, t. II, col. 1109-1110.

lidad hacia todos, especialmente a los constituídos en *autoridad,* ya que ésta no reside en los hombres sin el beneplácito de Dios... de *amar* siempre la *verdad* y *confundir al mentiroso,* de guardar las manos del *robo* y el alma de la *ganancia injusta.*

Los que son cogidos en falta grave son expulsados de la corporación, y el expulsado termina con frecuencia sus días de una manera miserable. Obligado como queda por los juramentos que ha prestado y por las costumbres que ha adquirido, no puede ya aceptar la invitación que le hacen los profanos, alimentándose entonces de yerbas, y consumido su cuerpo con el hambre, termina por morir. Por lo cual, movidos de compasión, ellos reciben de nuevo a muchos miembros expulsados que estaban para dar el último suspiro, juzgando suficiente para sus faltas una pena que los había conducido a las puertas de la muerte» (100).

No cabe duda que en esta descripción hay muchas analogías con las ordenanzas que hemos visto en la comunidad de Qumrâm. En general las semejanzas entre ambas comunidades son más que las desemejanzas, y el área geográfica en que viven la misma, e. d., la costa occidental del Mar Muerto.

Al estudiar el género de vida de los sectarios de Qumrâm decíamos que aunque nada se dice expresamente en su Regla, sin embargo, parece que una de las normas de su vida era el *celibato.* Entre los esenios la cuestión no ofrece duda. Plinio exclama con admiración al hablar de ellos:

«Sin ulla femina, omni venere abdicata... gens aeterna est in qua nemo nascitur...» (101).

Fl. Josefo puntualiza diciendo que los esenios no condenan en principio el matrimonio y la procreación, pero desconfían de la fidelidad de las mujeres (102). Filón, por su parte, recalca que la mujer es un estorbo para la vida común, pues dice que la mujer es egoísta, celosa, engañosa, seductora y orgullosa si tiene hijos (103). A pesar de que los esenios que vivían en co-

(100) Bel. Jud. II, 7, 7, 8.
(101) Hist. Nat. V, 17.
(102) Bel. Jud. II, 8, 2.
(103) Praep. ev. VIII, 11.

munidad guardaban celibato, sin embargo, existía una especie de adheridos o «terciarios» que contraían matrimonio (104).

Los que pertenecían a la estricta observancia tenían perfecta vida común, entregando sus bienes en manos de los administradores de la comunidad. No podían dedicarse al comercio, sino a trabajos agrícolas.

Antes de tomar parte en la mesa común debían purificarse y vestirse de un vestido blanco. La descripción de Fl. Josefo es pintoresca:

> «Después de esta purificación, se reúnen en una sala particular donde ningún profano puede penetrar; ellos mismos no entran en este refectorio sino purificados, como en un recinto sagrado. Ocupan su lugar sin tumulto, después el panadero sirve a cada uno un pan, el cocinero pone delante de ellos un plato con un sólo manjar. El sacerdote pronuncia una oración antes de la comida, y nadie puede probar hasta que la oración sea terminada. Después de la comida, ora de nuevo, todos al principio y al fin dan gracias a Dios, dispensador de la comida que hace vivir» (105).

Vemos aquí de nuevo la presencia del sacerdote que dirige la comunidad no sólo en lo relativo a la oración, sino aun en la administración de los bienes (106). Es una nueva semejanza con la Comunidad de Qumrâm. Otra de las características de los esenios según los autores antiguos era su extremada frugalidad en la comida.

Como en la Comunidad de Qumrâm también entre los «esenios» se combinaba una dosis jerárquica autoritaria y una colaboración democrática:

> «Tienen en gran veneración, después de Dios, el nombre del legislador, y si alguno le blasfema es reo de muerte. Estiman decoroso obedecer a los ancianos y a las *mayorías,* de modo que en un grupo de diez uno no puede si no quieren los otros nueve» (107).

---

(104) Fl. Jos. Bel. Jud., II, 8, 13.
(105) Ibid., II, 8, 5.
(106) Fl. Jos. Ant. Jud. XVIII, 1, 5.
(107) Fl. Jos. Bel. Jud. II, 8, 9.

Desde el punto de vista doctrinal teológico las semejanzas entre los esenios y la comunidad de Qumrâm son muy pronunciadas: práctica del arcano, ocultando sus doctrinas en terminologías nebulosas y llenas de misterio, gran importancia a los ángeles, gran veneración por la Ley, sentido espiritualista del culto, conciencia de pecado, espectación escatológica, amor fraterno, numerosas abluciones rituales, y especial veneración al sol. Sus relaciones con la vida cultural del Templo de Jerusalén parece que eran muy frías. Rechazaban los sacrificios cruentos (108), procurando una vida espiritual puramente interior de entrega del corazón; sin embargo, enviaban *ofrendas* al templo (109).

Paralela a esta organización del desierto de Judá hay otra también de tipo semi-cenobítico en Alejandría, llamada de los *Terapeutas,* cuyos miembros vivían como ermitaños en pequeñas casas individuales, a orillas del lago Mareotis (110). Su veneración por la Ley mosaica era extraordinaria. Eran sumamente frugales en la comida y bebida, y practicaban el celibato estricto. Había también una rama femenina de la secta.

Los libros rabínicos nos hablan de otras sectas o «jaburot» judías difíciles de concretar en cuanto su origen, en las que se llevaba vida comunitaria (111). En general la finalidad de ellas era buscar un ambiente más propicio para practicar la Ley mosáica en toda su integridad, sobre todo en materia de diezmos y leyes de pureza e impureza. Entre estas sectas espiritualistas judáicas sobresale la llamada de los «caraitas», que parece ser un rebrote del esenismo en la Edad Media. Prescinden de las interpretaciones talmúdicas y rabínicas y buscan puramente la Ley en su primitiva pureza.

B) *Influencia de Qumrâm en los orígenes del Cristianismo.*

Una vez hecha la síntesis de la organización y de la doctrina de los diversos movimientos espiritualistas judáicos que florecieron en el área geográfica de la margen izquierda del Mar Muerto vamos a estudiar las posibles concomitancias e

(108) Filon, *Quod omnis probus liber sit.*, citado por G. Vermes, o. c., 59.
(109) Fl. Jos. Ant. Jud. XVIII, 1, 6.
(110) Filon, *De Vita Contemplativa,* Euseb. Hist. Ecl., II, 17.
(111) Sobre estas asociaciones véase G. Vermes, o. c., 53 s.

interferencias de sus doctrinas con el naciente Cristianismo. En los medios racionalistas está de moda desorbitar la influencia de los sectarios de Qumrâm no sólo en las creencias y organización de la primitiva Iglesia cristiana sino hasta en su mismo Fundador, Jesucristo, haciéndole un seguidor más de la secta de Qumrâm, con la aviesa intención de negar toda originalidad al Cristianismo (112).

En este afán de buscar antecedentes históricos a las grandiosas innovaciones de la verdad cristiana —para poder dar una explicación natural histórica— se han barajado las más extraviadas hipótesis (113). Nos hallamos ante un caso pare-

---

(112) El que más se ha distinguido en sostener esta tesis ha sido Dupont-Soomer, sacerdote renegado. Le sigue J. M. Allegro, cuyo libro «Los Manuscritos del Mar Muerto», ha sido traducido al español. La Editorial española en el prefacio pretende nada menos que el libro «está construído sobre una rigurosa base *científica*». Es la obra más superficial e inconsistente que hemos leído sobre el tema. Se distingue por su ligereza y falta de honradez intelectual, ya que calla las profundas divergencias de las doctrinas de Qumrâm y las del Cristianismo, mientras que pone de relieve las semejanzas puramente tangenciales o casuales como veremos.

(113) Los principales teorizantes de esta interpretación son: A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte,* Paris, 1950; R. Goossens, Onias le Juste, *Le Messie de la Nouvelle Alliance,* en la «Nouvelle Clio» (1950); p. 336-383; K. G. Kuhn, *Die Schiftrollen vom Totem Meer,* en «Evangelische Theologie», 11 (1951), p. 72-75; Ed. Wilson, *The Scrolls from the Dead Sea,* New York, 1955, p. 198. Contra las fantásticas deducciones de J. M. Alegro, radiadas por la BBC protestaron sus compañeros de trabajo en las excavaciones, De Vaux, Milik, Starcky, Skehan, Strugnell en una carta abierta publicada en el «Times» de Londres, cuyo contenido literal es el siguiente: «Les opinions émises par M. Allegro semblent avoir un poids particulier puisqu'il est membre du groupe de savants qui travaillent a l'édition des ecrits de Qumrâm, que n'ont pas encore été publiés. Etant donnée la vaste repercussion de ses declarations, etant donne, d'autre part que les materiaux sur les quelles elles se fondent ne sont pas encore a la disposition du public, nous, ses collègues, nous nous sentons obligés de faire la declaration suivante: M. Allegro n'a pas a sa disposition des textes inédites autres que ceux dont les originaux sont actuellement au Musée archeologique de Palestine, où nous travaillons. Voyant paraître dans la presse des citations des causeries radiodiffusées de M. Alegro, nous avons revu tous les materiaux publiés et non publiés. El nous est impossible de trouver dans les textes les *decouvertes de M. Alegro.* Nous ne trouvons pas de *crucifixión du Maître,* ni de *deposition de la Croix,* ni de «corps brisé du Maître devant être gardé jusqu'au jour du jugement». Il n'y a donc pas «*de modèle es-*

cido al descubrimiento de la «religión de los misterios» en Grecia, que hace cuarenta años se exhibía como panacea explicatoria de todos los más altos misterios del Cristianismo. La investigación crítico-histórica ha puesto las cosas en claro, y las aguas se han serenado. El estudio sereno no ha servido sino para poner de relieve la profunda originalidad del Cristianismo.

Al estudiar las posibles analogías entre las doctrinas y prácticas de los sectarios del Mar Muerto no debemos perder de vista que éstos pertenecen a la rama más *espiritualista* del *judaísmo*, y que su doctrina se nutre principalmente de las enseñanzas de la literatura profética de Israel. Por otra parte al analizar las enseñanzas de Jesucristo debemos reconocer que un tanto por ciento de ellas pertenecen al fondo común judáico del Antiguo Testamento. Cristo, según su propia expresión, vino no a destruir sino a *completar* la Ley. De ahí que en su mensaje evangélico se conserven las mejores tradiciones *espirituales* de la ley mosáica y de los profetas. No debemos, pues, extrañarnos que entre las doctrinas de Cristo y entre las de los escritos de Qumrâm haya coincidencias y analogías en los puntos convergentes de la doctrina común judáica-viejotestamentaria. En cambio, de la revelación específicamente cristiana (Trinidad de Personas en Dios, Encarnación del Hijo de Dios, Redención de toda la humanidad por la muerte del Mesías, Dios-encarnado, Resurrección del Mesías-Dios, universalidad de la doctrina evangélica, misión específica de procurar la conversión de los pecadores, institución de la Eucaristía, con la proclamación del tremendo misterio de la conversión del pan y del vino en el Cuerpo de Jesucristo, etc.), no hay ninguna huella en las enseñanzas de los sectarios del desierto de Judá.

---

senien bien defini, auquel s'adapte Jesus de Nazareth», selon l'expression atribué dans un article a M. Allegro. Nous sommes convaincus que, ou bien il *a mal, lu les textes*, ou bien il a bâti une *chaine de conjectures* que les matériaux *ne soutiennent pas*» (Citado en «Civiltà Cattolica», III (1956), p. 577). La falta de honradez intelectual de J. M. Allegro queda bien patente en este documento. Sus delirantes deducciones no obedecen sino a prejuicios sectarios contra el Cristianismo o al afán desmedido de una publicidad barata. Realmente nos parece incomprensible que se haya publicado en España su obra superficial y tendenciosa.

I. ¿SAN JUAN BAUTISTA MIEMBRO DE LA SECTA DE QUMRAM?

Se ha llegado a suponer que el Bautista haya sido una especie de «oblato» en la Comunidad de Qumrâm. El Precursor procedía de una familia *sacerdotal,* y vivió los primeros años de su vida en un ambiente de espiritualidad sacerdotal y de *espectación mesiánica.* Para completar su formación habría sido entregado a los monjes-*sacerdotes* del desierto de Judá, que terminarían por dejar en su espíritu una profunda huella *espiritualista escatológica.* De hecho sabemos por los Evangelios y por Flavio Josefo que el Bautista se dedicaba a una severa vida de penitencia en el «desierto» no lejos de la región donde pupulaban los cenobitas de Qumrâm. Pero en realidad los evangelistas presentan al Precursor más como *anacoreta* al estilo de Elías que como *monje* ligado con votos a una comunidad. El temperamento del Bautista era independiente y fuerte, incompatible con el espíritu de sociabilidad que debe reinar en una comunidad. De hecho Flavio Josefo que sentía gran veneración por los esenios (primos-hermanos de los monjes de Qumrâm, si no idénticos a éstos) y por el Bautista, jamás asocia a éste a las prácticas de aquéllos. Por otra parte, ¿el mensaje doctrinal de Juan es similar a las enseñanzas *esotéricas* de la comunidad de Qumrâm?

En primer lugar se ha barajado el conocido texto de Isaías 40, 3s, citado por el propio Bautista para justificar su misión ante las autoridades oficiales del judaismo: «Yo soy la voz del que clama en el *desierto*: *Enderezad el camino del Señor,* según dijo el profeta Isaías» (114). En el contexto de la profecía isaiana se trata de una invitación a explanar una gran avenida en el *desierto* para que vuelvan triunfales los exilados de Babilonia a inaugurar la era mesiánica. Juan lo entiende en el sentido *moral* de que la población judía debe prepararse con buenas *obras* para facilitar el «camino» que ha de dar paso al Mesías escatológico, el cual ha de inaugurar su nueva teocracia con un juicio severo e inapelable contra los pecadores según la tradición profética.

---

(114) Cf. Jn., 1, 19-28. Según Mc., 1, 1-8, es el propio evangelista el que aplica el texto al Bautista.

De hecho el texto de Isaías había centrado las esperanzas mesiánicas del tiempo de Juan. En la historia de Israel había una literatura profética sobre la «mística» del *desierto*. Los profetas reiteradamente presentaban la primera etapa de Israel en el «desierto» del Sinaí como la edad de oro de las relaciones religiosas entre Jahve e Israel (115). Por otra parte la simplicidad y soledad del «desierto» era un medio muy apropiado para entregarse a Dios, mientras que la complicada vida hedonística, con infiltraciones de costumbres paganas cananeas, de las ciudades israelitas no servía sino para materializar al pueblo escogido. Los grandes representantes del Yahvismo como Elías habían acudido al desierto para orar y hacer penitencia reforzando así su vida espiritual. El texto de Isaías 40, 3s. servía para idealizar más al «desierto». Como en otro tiempo, Israel debió atravesar un período de peregrinación en el «desierto» antes de entrar en la tierra de promisión, así muchos espíritus en constante espectación mesiánica creían que era preciso una etapa de purificación y de austeridad en el «desierto» antes de que se manifestara el Mesías. Es la creencia compartida por los sectarios de Qumrâm. Ya hemos visto que en su Regla más de una vez se cita el texto de Isaías («preparad el camino del desierto») (116), para reforzar la conciencia de *elegidos* de Dios entre sus miembros. En los escritos de Qumrâm el «camino en el desierto» que deben preparar es su género de vida de entrega a Dios con espíritu de penitencia y de compunción. Pero hay una gran diferencia entre esta doctrina de Qumrâm y el mensaje del Bautista, y es que este *invita a todos* a la penitencia y a preparar el *camino moral* para acelerar la venida del ansiado Mesías, mientras que en los escritos de Qumrâm esa «vía» está reservada sólo a la *porción* de selectos penitentes del desierto de Judá. El carácter *esotérico* de la secta es claro, y su mensaje es sólo para sus iniciados. Los sectarios de Qumrâm creían que los pecadores o «hijos de las tinieblas» no tendrían acceso a la «luz» (117), mientras que el Bautista predicaba la penitencia a los *pecadores*, dándoles la posibilidad de reconciliación (118). Por otra parte no encon-

(115) Cf. OS., 8, 16-25. 12, 10.
(116) Reg., de la Com., VIII, 12-16. IX, 19-21.
(117) Ibid., II, 4-10. 22-18.
(118) Cf. Mt., 3, 7.

tramos en la predicación de Juan ese carácter marcadamente *dualista* (lucha de dos príncipes o ángeles de la luz y de las tinieblas), sino que se limita a fustigar los pecados de su tiempo, invitándoles a reconciliarse con Dios que está a punto de descargar su ira, representada como fuego purificador (118). Además la veneración especial de la comunidad de Qumrâm por la *Ley de Moisés* no aparece en la predicación de Juan. Este sólo exige *espíritu de penitencia* y *conversión* a Dios, insistiendo en los pecados contra la justicia. Tampoco aparece en la predicación del Bautista la preocupación por mantener los privilegios de la clase sacerdotal. Sus anatemas son contra todos los que se apartan de los caminos del Señor. Su predicación, pues, está dentro de la más clásica línea profética.

En cuanto al movimiento «baptista» que surge bajo la inspiración del Precursor, nada tiene de parecido con los lavados *rituales* de Qumrâm, que están limitados a los ya iniciados en la secta, después de dos años de probación y de haber hecho los juramentos de ingreso en la misma. El rito «baptista» de Juan se ofrece a *todos* como signo externo del lavado interior de los pecados. La inmersión en el Jordán era símbolo de un cambio de vida, y de una conversión sincera: «es el bautismo de la *conversión* en orden a la *remisión de los pecados*» (120). Esta formación del evangelista es la mejor definición del movimiento «baptista» promovido por Juan, y que le distingue bien de los «baños rituales» de esenios y cenobitas de Qumrâm. La «conversión» será la condición exigida para recibir el Reino de Dios: «convertíos porque el Reino de Dios está cerca» (121). Es cierto que en la predicación de Juan hay una preocupación *escatológica* en el sentido de un juicio de Dios previo a la inauguración mesiánica. Esta preocupación *escatológica-mesianista* aparece en los medios judíos contemporáneos, como se ve por los libros apócrifos y los escritos de Qumrâm. No es privativa de esta secta sino que pertenece al

---

(119) En los textos de Qumrâm se habla de la «ira» de Dios, que «se enciende», pero la imagen es tan trivial, que es infantil establecer relación de dependencia con el «fuego purificador» de Mt., 3, 7-10; cf. Regla II, 14-18.

(120) Lc., 3, 3.

(121) Mt., 3, 2; 4, 17.

fondo común judáico de espectación mesiánica (122). Es interesante, por otra parte, el carácter *individualista* de la predicación del Bautista en materia de ascética y conversión a Dios. Lejos de vincularse ésta, como en Qumrâm, a una *colectividad* o grupo, aparece como proceso *personal* del sujeto que se «convierte». Juan es ante todo un «Profeta» que predica la penitencia y arrepentimiento personal. Si algún caso similar podemos encontrar en su tiempo es el del ermitaño Banus de que habla Fl. Josefo, que lleva una vida vegetariana y austera como el Bautista. Su parentesco, pues, con los cenobitas de Qumrâm en lo doctrinal es indirecto, en el sentido de que ambos movimientos *espiritualistas* se nutren de ideas mesianistas-escatológicas comunes. De hecho nada de lo que es específico de la secta de Qumrâm, como es la vida comunitaria, la especial veneración del sol, como símbolo de la Justicia que estaba a punto de aparecer en la tierra, y la práctica del arcano, como consecuencia del sentido de *separación* de la sociedad israelita, aparece en la predicación y vida del Bautista. No hay más coincidencia que la material de la vida en el desierto y la espectación mesiánica cifrada en el texto de Isaías: «preparad el camino de Dios en el desierto...». Un fondo, pues, común judaico religioso basta para explicar estas lejanas analogías. Son dos movimientos *espiritualistas* que se nutren de la literatura profética y de la expectación mesiánica. Así, pues, terminamos nuestra exposición con la frase certera de Schmitt: «Juan Baustista no fué ni un epígono, ni mucho menos un tránsfuga de la Comunidad» de Qumrâm (123), aunque haya podido tener conocimiento del movimiento de la secta de Qumrâm, y aun relaciones ocasionales con algunos de sus miembros.

---

(122) Cf. *Libro de los Jubileos*, I, 15-23; XXIII, 26, 29-30. *Salmos de Salomón*, XVIII, 4-5; *Asunción de Moisés*, I, 18.

(123) J. Schmitt, Les escrits du NT et les textes de Quamrâm, en *Revue des Sciences Relig.*, 1956, p. 261.

II. ¿RELACIONES DE JESUCRISTO CON LA SECTA DEL DESIERTO DE JUDA?

Como podrá ya entrever el lector si para el caso del Bautista no admitimos influencias directas de la secta de Qumrâm, mucho menos las admitiremos al tratarse de Jesús de Nazaret, cuya originalidad de doctrina y de vida desborda todos los movimientos espirituales de la época. En primer lugar respecto del género de vida del gran Galileo nada de parecido hay con el grupo cenobita de Qumrâm. Jesús recorre las villas de Palestina predicando el «Reino de Dios» sin preocupaciones formalistas rituales. Se siente llamado a redimir con su doctrina a *todos,* principalmente a los *pecadores.* Todos pueden llegar a sentirse hijos del Padre celestial que está en los cielos. En sus enseñanzas no hay nada que se parezca al modo nebuloso apocalíptico con que se expresan las creencias de la comunidad de Qumrâm, preocupada sobre todo de mantener una disciolina del arcano, que oculte los misterios de la secta a los no iniciados. Por otra parte en las enseñanzas del Maestro de Galilea nada hay del *odio* o repulsa para los pecadores, o «hijos de las tinieblas», que rezuman los escritos de Qumrâm. Su misión es iluminar a estos ciegos apartados del buen camino.

Sin embargo, se ha querido también presentar a Jesucristo como un discípulo de los sectarios del Mar Muerto. Para ello se urge en primer lugar su ayuno en el «desierto». De nuevo encontramos aquí la palabra mágica que parece ser la clave de explicación de los orígenes humanos del Cristianismo. Jesús, según el evangelista, fué llevado por el espíritu al *desierto* «para ser tentado por el diablo» (124). El evangelista Mateo pone este hecho después del bautismo de Jesús a manos del Bautista. Como el evangelista San Juan parece indicar que los primeros discípulos de Jesús provienen del medio «baptista» del Precursor, ya tenemos el anillo de la cadena para relacionar a Cristo con los esenios, es decir, a través del Bautista. Después de lo que hemos indicado a propósito de las posibles influencias de la secta de Qumrâm sobre el Precursor, ya se prejuzga la solución de las posibles relaciones doctrinales de Jesús con

(124) Cf. Mt., 4, 1.

los cenobitas del Mar Muerto, aunque ciertamente el lugar señalado por la tradición para las tentaciones de Jesús está a unos 15 kilómetros del famoso monasterio de Qumrâm.

Se ha pretendido encontrar en los «logia» de Jesús paralelos con los escritos de Qumrâm. He aquí algunos. El lector podrá juzgar de la afinidad ideológica puramente tangencial, que no puede dar base para una dependencia de fuentes. Unas veces es la simple ilación lógica de pensamiento que puede dar lugar a frases parecidas, otras es el mismo fondo común religioso judáico la causa de expresiones análogas. Por otra parte teóricamente no hay inconveniente en que Cristo haya utilizado *modos de hablar* y aun *nociones ideológicas* que pudieran ser de los sectarios de Qumrâm para expresar sus ideas. Lo difícil está en probar que efectivamente éstas ideas características de la secta penetraron en el fondo doctrinal de Jesús. Como veremos después nada de lo específicamente propio de los sectarios del Mar Muerto aparece en los discursos del Señor. Y viceversa, nada del mensaje *específico* de Jesús, como Redentor de toda la humanidad, aparece en los escritos de Qumrâm.

En primer lugar se ha querido ver un eco de la literatura de Qumrâm en la forma literaria del Sermón de la Montaña. Así la expresión de las bienaventuranzas en forma de «macarismos» pueden encontrar su paralelo en la contraposición de «bendiciones» y «maldiciones »de los «Himnos» y de la «Regla» de Qumrâm (125). Incluso parece que se ha encontrado un fragmento con la fórmula estereotipada «ashré» («bienaventurados...»). Pero esta expresión aparece ya en la Biblia, y los israelitas oían constantemente en el templo la recitación del primer Salmo «*Beatus vir*...» (en heb. «*aschré* ha ish...»). No hay, pues, ningún misterio en la expresión ni originalidad en los labios de Cristo o en los escritos de Qumrâm. Es una simple adaptación de un modo religioso de hablar conforme al estilo cultual.

La expresión «*pobres de espíritu*», parece que encuentra su paralelo exacto en la frase «'nwy rwh» («pobre de espíritu») de la «Regla de la Guerra» (126). El punto de convergencia de

---

(125) Cf. La contraposición de Lc., 6, 20-26 y su supuesto paralelo de *Himno* IV de éstos en que se habla de «bendiciones» y «maldiciones» al bueno y al malo respectivamente, cf. Schmitt, art. c., p. 269.

(126) Cf. Regla de la Guerra, XIV, 7.

ambas expresiones podemos buscarlo en el fondo ideológico judío cuando se exalta a los «anawim» o «pobres de Yahweh» (127). Hemos dicho antes que la comunidad de Qumrâm se caracteriza por su carácter *espiritual* dentro del movimiento religioso judío, y de hecho exalta todo lo que sea espiritualización de la vida, predicando el desprendimiento de las riquezas, que son un obstáculo para una entrega verdadera a Dios. Pero ya esta doctrina de la desconfianza por las riquezas había sido expresada en los libros sapienciales de la Biblia.

Frente a la Ley tanto Cristo como los escritos de Qumrâm se pronunciaron por un cumplimiento de ella según el *espíritu*: «No penséis que he venido a abrogar la Ley... he venido a *consumarla*». Sustancialmente, en lo que tiene de ético y espiritual, se ha de mantener en toda su integridad: «Antes pasarán los cielos..., que falte una tilde de la Ley». La postura de Cristo como «consumador» de la Ley es un criterio de exigencia y superación sobre las interpretaciones formalistas de los rabinos. No se contenta con la letra o extensión material, sino que afina al máximum su contenido: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás... Pero yo os digo que todo el que se *irrita* contra su hermano... será reo de juicio, del sanedrín, de la gehenna» (128). La «Regla» de los sectarios del Mar Muerto exige también un esfuerzo por cumplir la Ley en su dimensión *espiritual* y ética:

> «...Regla de la Comunidad para *buscar a Dios*..., para practicar lo que es bueno y justo a sus ojos conforme a lo prescrito por *Moisés* y por todos los *Profetas*, sus servidores, para amar lo que él ha elegido, y *odiar* lo que ha despreciado, alejándose de todo mal, y apegándose a toda obra buena, para practicar la *verdad*, la *justicia*, el *derecho* sobre la tierra... para conducirse como hombres *perfectos* ...para amar a todos los *hijos de la luz* y odiar a los *hijos de las tinieblas*, según su culpabilidad conforme a la *venganza* de Dios» (129).

---

(127) Cf. A. Gelin, *Les Pauvres de Yahve*, París, 1953.
(128) Mt. 5, 4, 6-8. 10. 17.
(129) Regla de Qumrâm, I, 1 s.

En este fragmento de un lado campea un alto espíritu de perfección conforme a la Ley mosáica, y también un profundo espíritu de *secta* al recomendar el *odio* al pecador. La Comunidad de Qumrâm parece que surgió en un círculo sacerdotal de amargados al ser preteridos en sus funciones sacerdotales como antes hemos visto. De ahí la organización exclusivista y esotérica de su vida. Se consideran los puros, los elegidos de Dios, y como tales deben *odiar* al que no se halla a su altura espiritual. Nada más ajeno al espíritu abierto y misericordioso de Cristo. Vino a completar la Ley, pero poniendo por base no la intransigencia, sino la comprensión y la misericordia para el pecador, que siempre tiene las puertas abiertas al perdón. Es más, Cristo se considera enviado principalmente para atraer a los «hijos de las tinieblas». La Iglesia que ha de fundar, lejos de declarar la guerra a los pecadores, debe llamarlos y ofrecerles el acceso a su seno con toda la magnanimidad. Vemos, pues, que aunque de un lado la secta de Qumrâm busca la entrega del corazón a Dios en orden a la perfección, de otro no es fiel al espíritu germinal de misericordia que late en la misma Lel mosáica. Los sectarios de Qumrâm al espiritualizar la Ley se basan en la tradición profética, pero no llegan a la grandeza de miras de los Profetas que están lejos del exclusivismo. Sólo Cristo ha superado la doctrina de los Profetas. Sus enseñanzas no admiten parangón con las de los cenobitas del Mar Muerto, que viven cerrados en su espíritu exclusivista de secta. Sus palabras invitando al *amor de los enemigos* (130) no encuentran parangón en los escritos de Qumrâm.

En un afán desorbitado de hacer a Cristo dependiente de los sectarios del desierto de Judá hasta sus imágenes más corrientes, que nacen espontáneamente en cualquier expositor que busca plastificar sus ideas en nociones del vulgo se la presenta como plagio de dicha secta. Así se ha querido relacionar la parábola de la «oveja perdida» (131), con el texto siguiente tomado del «Documento de Damasco», XIII, 9: «Que el inspector del campo trate a los Grandes con bondad, como un padre a sus hijos, que les perdone sus extravíos, como hace un *pastor con su rebaño*». Como podrá ver el lector,

(130) Mt. 5, 44. ...
(131) Mt. 18, 12-14.

la imagen de este texto no puede ser más trivial, y no tiene nada comparable a la maravillosa originalidad de la parábola del Señor.

Otra supuesta dependencia: En San Mateo, XVIII, 15-17 se habla de la corrección fraterna: primero debe corregirse en privado al hermano, en caso de que no le oiga debe tomar testigos, y si ante éstos no se corrige, debe denunciarlo a la Iglesia, y si a ésta no la oye debe considerarse como extraño a ella. En la «Regla» de la Comunidad de Qumrâm se prescribe: «Que cada uno reprenda a su hermano con verdad y dulzura, con amor de bondad para con el prójimo. Que no le hable con cólera y acritud, con cuello levantado, con corazón duro y mal espíritu. Si le reprende el mismo día, no se hará culpable de falta del otro. Lo mismo, que *nadie acuse* a su hermano ante los Grandes si no le *ha reprendido ante testigo*», (132). En ambos casos, tanto Jesús como el organizador de la secta del Mar Muerto quieren que haya en su comunidad espíritu de dulzura y comprensión, y por tanto antes de presentar una acusación formal contra algún hermano debe procurarse atraerle al buen camino del modo menos violento posible. Sólo cuando se obstina debe presentarse el caso ante la autoridad. El procedimiento pertenece a los principios elementales de prudencia humana, y bien pudo establecerse en diversas comunidades sin que haya dependencia literaria entre ambas recomendaciones.

La misma explicación puede darse a la siguiente supuesta semejanza y dependencia. En el «Documento de Damasco» XIII, 9-10, se lee: «Como un pastor lo hace respecto de su rebaño, él *desatará* los nudos de sus lazos (a los que están) oprimidos y aplastados en su comunidad». El jefe del campamento debe, pues, facilitar la solución de los problemas que oprimen y aplastan a sus súbditos, con el cuidado con que el pastor *desata* los lazos en los que está enredada una de sus ovejas. La imagen es bella, y refleja bien la conducta paternal a seguir por el jefe de la comunidad. Pero es sacarla de su contexto querer ver en ella un parecido con la frase del Señor: «lo que *atáreis* sobre la tierra será atado en el cielo, y lo que *desá-*

(132) Regla de la Com. V, 24-VI, 1. En el Documento Sadoquita IX, 2-4 se recomienda algo parecido.

táreis sobre la tierra será desatado en el cielo» (133). En ambos casos el verbo «desatar» tiene un sentido metafórico, pero en el caso del *Documento de Damasco,* se trata de la solución de dificultades que oprimen el alma del miembro de la comunidad, mientras que en el contexto de Mateo la contraposición de «atar» y «desatar» en la tierra y en el cielo alude a una confrontación juridicaria en el cielo y en la tierra; es decir, Cristo dice a sus discípulos que dá por aceptado en el cielo lo que decidan en la tierra sus enviados. La frase del Salvador viene en el contexto inmediatamente después de hablar de su «Iglesia», que debe intervenir oficialmente en la corrección de algún hermano. Su fallo es aceptado en el tribunal celeste: «lo que atáreis en la tierra...». Inmediatamente después se urge la fuerza de la oración hecha en comunidad. La preocupación pues eclesiológica del fragmento es clara.

En los escritos de Qumrâm se habla de un «Consejo de la Comunidad», que es establecida como «plantación eterna», un «santuario» para Israel, el «muro probado», «la piedra angular», sus «fundamentos no temblarán ni se moverán de su lugar» (134). También en estas expresiones se ha querido ver una fuente de inspiración para las siguientes palabras del Señor: «os sentareis sobre los doce tronos, juzgando las doce tribus de Israel (135). «Tú eres Pedro (Kefas: Piedra), y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán» (136). Cristo mismo se presenta como la *piedra angular* de su Iglesia, la piedra que ha sido desechada por los edificadores y sirve para reconstruir el nuevo Templo. ¿Qué decir de estas expresiones semejantes? La razón de su semejanza es sencilla, pues son imágenes tomadas de la Biblia, de la que se nutrían los cenobitas de Qumrâm como los mismos doctores de Jerusalén. Son expresiones estereotipadas del A. T., que flotaban en el ambiente, y que son asimiladas por Jesús para declarar su doctrina.

Jesús organiza su Iglesia a base del número duodenario de Apóstoles, conforme al número tradicional de las doce tribus

---

(133) Mt. 18, 18.
(134) Regla de la Com. VIII, 4-8.
(135) Mt. 20, 28.
(136) Mt. 16, 18.

de Israel. El «nuevo Israel», debía ser una continuación y superación del antiguo, nutriéndose de lo perenne que encerraba la Alianza de Dios con los patriarcas. Sus apóstoles, pues, iban a ser los Jueces o directores de la nueva Iglesia, que estará asentada en «Roca» firme. Jesús aquí concibe a su Iglesia como un edificio que ha de permanecer para siempre y para ello la asienta sobre la solidez de la «Roca». En la literatura de los salmos muchas veces Yahvé es llamado «roca», como lugar de refugio para el alma atribulada. En la imagen de Jesús el punto de comparación es el cimiento firme del nuevo edificio. Por otra parte la sugerencia de tal imagen —que no es tan inusitada como para suponer que se ha de copiar de alguna fuente extraña— pudo haber provenido de la vista en Cesaréa de Filipos de las ruinas del famoso templo de «Pan», edificado sobre la *roca*. Sabemos que Jesús tenía una gran imaginación para plastificar sus ideas, como aparece en las variadas y bellísimas parábolas, y por tanto, no es necesario buscar antecedentes para su inspiración imaginativa. Sólo el prurito de minimizar la originalidad de su maravilloso mensaje de salvación puede dar explicación de este afán de presentarle como un simple discípulo de los sectarios del desierto de Judá. Una mera semejanza en el detalle más trivial sirve para edificar un castillo de conjeturas, que no resisten a la crítica más elemental. He aquí un caso típico: Jesús al enviar a sus discípulos a predicar les dice que no lleven nada consigo sino que pidan hospitalidad en la primera casa que encuentren con el saludo de «paz». Con esta intimación Jesús no quiere sino predicar el desprendimiento y la sencillez. de vida. Es la lección del contexto. Pues se ha pretendido ver en estas palabras del Maestro un eco de una costumbre esenia. Según Flavio Josefo los «esenios (primos-hermanos de los monjes de Qumrâm, si no son los mismos), viajaban sin llevar más que unas armas contra los bandidos. En cada ciudad había uno especialmente designado (de su secta) para recibirlo» (137). El parecido con el caso del Evangelio es total: los esenios llevaban armas para defenderse, a los discípulos de Jesús se les prohibe hasta llevar bastón de caminante según uno de los evangelistas, a los esenios les esperaban expresamente sus cofrades (especie de

(137) Fl. Jos. Bel. Jud. II, 8, 4.

terciarios o adherentes), para recibirlos gratuítamente, en cambio los discípulos de Jesús deben acudir a la primera casa que se les presente, lo que supone que nadie los espera, y se prevé el caso de que no se les reciba, ordenándoles ir a buscar posada en otra casa más caritativa.

Por fin se ha querido ver el origen de la *Eucaristía* —síntesis de toda la teología salvífica de Jesús Redentor—, en el banquete de comunidad de los cenobitas de Qumrâm. Dice así la «Regla» de la Comunidad:

> «En común coman, bendigan y deliberen. Dondequiera que se encuentren diez miembros de la comunidad no ha de faltar entre ellos un *sacerdote*... y cuando hayan dispuesto la *mesa* para comer y el *mosto* para beber, alargue el sacerdote su mano... para *bendecir* las *primicias* del *pan* y del *mosto*» (138).

Según Flavio Josefo entre los «esenios» había un rito similar:

> «Después de lo cual (de haber trabajado diligentemente), se reúnen de nuevo en un sitio, y una vez vestidos de blanco, van a lavar sus cuerpos con agua fría. Terminada esta *purificación*, van juntos a un recinto especial, donde ninguno que sea de otra creencia puede entrar, y ellos *solos* así purificados, entran en el refectorio como en *santo templo*. Sentados en silencio, reciben, por orden, de manos del panadero, los panes; de manos del cocinero un solo plato con un solo manjar. El sacerdote empieza rezando, y ninguno puede gustar cosa alguna antes de la oración. Terminada la comida, *reza* de nuevo el *sacerdote*. De modo que tanto al principio como al fin veneran a Dios como *Providencia* de las necesidades de la vida. Entonces, depuestos sus vestidos blancos como cosa sagrada, nuevamente van al trabajo hasta la tarde. A este punto vuelven a casa y cenan de la misma manera en compañía de los huéspedes, si es que hubiera alguno de paso entre ellos» (139).

---

(138) Regla de la Com. VI, 2-5.
(139) Bel. Jud. II, 8, 5.

En ambas descripciones se insinúa que hay algo de *sagrado* en la refección común, ya que sólo son admitidos a ella los plenamente iniciados. Por otra parte las «purificaciones» de los esenios indican el carácter ritual del frugal banquete. En el texto de Qumrâm se habla de *pan y mosto* («tirosh», jugo de uva sin fermentar), no *vino*. En ambos casos interviene un *sacerdote* para *bendecir* «las primicias del pan y del mosto», o para dar gracias a Dios *providente* de las necesidades. En el contexto no se insinúa más. ¿Hay en esto algún parecido con el rito de la institución de la *Eucaristía* en la última Cena? Jesús dice solemnemente, alargando el pan al terminar la Cena pascual: «tomad y comed..., porque éste es *mi Cuerpo*», y ofreciendo el Cáliz: «Esta es mi *Sangre* del Nuevo Testamento que será derramada por muchos en remisión de los *pecados*» (140). En el banquete sagrado de Qumrâm el sacerdote se limita a *bendecir* las *primicias* del *pan* y del *mosto*. Ese rito es en todo similar al que hacía el padre de familia en la cena pascual judía, que se inauguraba con una bendición y acción de gracias. Nada insinúa en el contexto de los escritos de Qumrâm el sentido místico de una *sangre derramada en remisión de los pecados*. Por otra parte, se ha supuesto —sin que la hipótesis esté confirmada realmente por ninguna indicación concreta en los manuscritos— que el «banquete» de los cenobitas de Qumrâm era símbolo del banquete mesiánico, y en ello estriba el carácter misterioso y esotérico del mismo. Aun aceptando esta suposición, tenemos que decir que la imagen del «banquete mesiánico», aparece ya en los Profetas (141), símbolo de la felicidad de los tiempos del Mesías, y es común en la literatura apócrifa judía. La misma Pascua judía aparte del carácter evocador del pasado era tipo del futuro *banquete* mesiánico. Jesús mismo alude a esta idea al decir que no volverá a gustar del fruto de la vid hasta que el día en que lo vuelva a beber en el «reino de Dios» (142). Sin duda que el Maestro dá a estas palabras un sentido trascendente, pero sus palabras están calcadas sobre el símil aceptado del banquete en los tiempos mesiánicos. Nada, pues, hay de parecido en lo *esencial*

---

(140) Mt. 26, 27-28.

(141) Cf. Is. 25, Is.: «Prepara Yahve un *festín* a todos los pueblos...».

(142) Mt. 26, 29.

entre la institución de la Eucaristía por Cristo y el banquete ritual de los esenios y monjes de Qumrâm, ya que lo específico en aquélla es el sentido de conversión del *pan* y *vino* en el *cuerpo* y *sangre* de Jesús como Redentor de la humanidad por su muerte cruenta. La idea de un Mesías redentor que muere por los pecados de los hombres es totalmente desconocido de los sectarios del Mar Muerto como vamos a ver.

III. JESUCRISTO Y EL «MAESTRO DE JUSTICIA» DE LOS ESCRITOS DEL MAR MUERTO

A raíz de la publicación en 1950 del «Comentario de Habacuc», encontrado en la gruta de Ain Fesja en el 1947, un profesor de la Sorbona, A. Dupont-Sommer, sacerdote renegado, anunciaba nerviosamente en una publicación irresponsable, carente de seriedad científica, que los manuscritos del Mar Muerto descubiertos provocarían «una catarata de revoluciones en los orígenes del Cristianismo» (143). El *Figaro Litteraire* del 24 de Febrero de 1951, proclamaba enfaticamente que «el hallazgo de los manuscritos del desierto de Judá es como un trueno que del mundo de los sabios llega hasta el gran público... Los sabios se exaltan, los creyentes se conmueven: en *menos de dos siglos* de distancia, *han existido dos Cristos*». Se pretendía nada menos que unos sesenta años antes de Jesús de Nazaret había existido un «Maestro de Justicia» que había predicado la misma doctrina de Aquél, y aun que había sido también crucificado bajo Pompeyo. La respuesta de los sabios católicos fué serena, sin el menor nerviosismo, ya que no era difícil desmoronar el castillo de aire montado a base de conjeturas aéreas sin base en los manuscritos hallados (145).

Veamos qué hay de positivo científico sobre la figura fan-

---

(143) A. Dupont-Sommer, *Aperçus preliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (L'Orient illustré, 4), París, 1950, p. 121.

(144) Al punto le respondieron A. Gelin, *Le christianisme avant le christianisme*? L'ami du Clergé, 61 (1951), 101-103; J. Bonsirven, *Révolution dans l'histoire des origines chrétiennes*, Etudes, 258 (1951), 213-218. J. Heuschen, *Le Maître de justice un précurseur du Christ*? Revue Ecclesiastique de Liège, 38 (1951), 227-232. J. Renie, *Le Manuel de Discipline*, La Documentation Catholique, 49 (1951), col. 244, n. 4.

tástica de este misterioso «Maestro de Justicia», del que se habla en el «Comentario de Habacuc», antes citado. Dupont-Sommer pretende establecer con la ayuda de su imaginación el siguiente paralelismo: «El «Maestro de justicia», predica como Jesucristo la observancia de la Ley mosáica en su forma más espiritualista, exhorta a la penitencia, la humildad, la pobreza, el amor al prójimo y a la castidad. Como Cristo, se presenta como el *Mesías redentor del mundo,* y como Jesús fué perseguido de los saduceos, fué desnudado, condenado a muerte en medio de grandes suplicios. Como Cristo, el «Maestro de Justicia», es un *Ser divino* que se *encarnó* para vivir y morir como hombre, que *resucitó* después de su muerte, y se apareció revestido de gloria a los suyos en el 63 a. C., para juzgar a Jerusalén. Al fin de los tiempos como el Cristo evangélico volverá para juzgar a todas las gentes como juez soberano. Fundó una Iglesia cuyos miembros esperaban su regreso glorioso. El rito fundamental fué la Cena, de la cual los sacerdotes eran ministros. Por el bautismo y la previa confesión de los pecados se entraba en la comunidad de la Nueva Alianza. Al frente de la comunidad puso un inspector, u obispo. El ideal de esta secta era mantener la unidad de todos sus miembros y la comunión en la caridad que llega hasta poner todos los bienes en común (145).

De toda esta brillante descripción comparatista ¿qué es lo que hay de realidad? Pues solamente la primera parte, es decir, que el «Maestro de Justicia» organizó una comunidad religiosa en la que centró la atención en torno a la observancia espiritualista de la Ley, predicó la humildad, la penitencia, estableciendo una autoridad superior sobre los distintos sacerdotes, que habían de presidir la mesa común, a la que se le daba un sentido religioso de ágape fraterno y quizá de espectación mesiánica. Pero nada se dice en el «Comentario de Habacuc» de su carácter divino, de su encarnación, ni de su muerte, y por tanto, menos de su resurrección.

En primer lugar tenemos que adelantar que muchos autores creen que la composición del «Comentario de Habacuc» es de un tiempo posterior a Cristo (146). Pero aun en el supues-

(145) *Aperçus,* 46-56, citado por L. Arnaldich, *El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del Mar Muerto,* Verdad y Vida XI (1953), p. 59.

(146) Así Lambert, Trever, Teicher, etc.

to de que el documento sea pre-cristiano ¿podemos considerar al Cristo de los Evangelios como un calco del «Maestro de Justicia»? Y en primer lugar, ¿qué es lo que sabemos de ese misterioso «Maestro de Justicia» por los manuscritos del Mar Muerto? En el citado «Comentario de Habacuc», fuente principal, se habla de un personaje, admirado por los sectarios del desierto de Judá, que parece pertenecer a la familia sacerdotal de Sadoq. Es objeto de mofas y desprecios de sus enemigos, al frente de los cuales aparece un «sacerdote inícuo», y por ello se retira con un grupo de selectos que le siguen como a «Doctor» inspirado que les enseña los caminos de la justicia y la rectitud. Se presenta como intrérprete de particulares revelaciones de Dios, por las que adquiere un sentido profundo de la Ley y los Profetas: «...El «Maestro de justicia» es a quien Dios hizo conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos, los Profetas» (147). El «comentario de Habacuc» está concebido en forma de glosa interlineal a las profecías del Habacuc canónico. La frase relativa al «Maestro de Justicia», es un comentario a Hab., II, 2, donde se habla de una visión especial sobre el porvenir. Los sectarios del Mar Muerto le tuvieron en gran veneración. Así comentando la frase de Hab., 2, 4b («el justo vivirá por su fe»), se dice: «su explicación se refiere a los que practican la Ley en la casa de Judá, que Dios salvará de la casa del juicio a causa de sus sufrimientos y *su fe en el «Maestro de Justicia»* (148). La comunidad organizada por él en el desierto debía entregarse al cumplimiento exacto y profundo de la Ley para *expiar los pecados de Israel* (149). En uno de los «Himnos», encontrados entre los escritos de Qumrâm, y que se suelen atribuir al «Maestro de Justicia», se dice con toda arrogancia: «mi mano será contra todos los que me desprecian» (150). El que dirige el ataque contra éste es el «sacerdote impío», el «deudor de la mentira», al que se le acusa entres otras cosas de «edificar en sangre una ciudad de vanidad y suscitar en el engaño una asamblea» y sobre todo, de haber «ultrajado a los *elegidos de Dios*» (151), que no son otros

(147) Com. de Hab. II, 2-3«. VII, 4-5, Cf. Vermes, o. c., p. 101.
(148) Com. Hab., VIII, 1-3.
(149) Regla de la Com. VIII, 4-7.
(150) Hommo IV, 18.
(151) Com. Hab. X, 9-13.

que los cenobitas de Qumrâm. La culminación de la lucha contra el «Maestro de justicia», y sus «elegidos», tuvo lugar en un momento en que la comunidad retirada en el desierto se disponía a celebrar el día de la penitencia, el día de ayuno y expiación, el «Yôm Kippur». En ese día el «sacerdote impío se les presentó para extraviarlos y hacerles tropezar en el día de ayuno, en su sábado de reposo» (152). Ese día terminó para los seguidores del «Maestro de justicia», en duelo, pero no se dice expresamente que éste hubiera sido muerto violentamente. Parece más bien insinuarse que el «sacerdote impío», trató de hacer que el «Maestro de Justicia», profanara el sábado, día de la expiación (Yôm Kippur). No se dice más. Aquí Dupont-Sommer, relaciona el día de expiación con su muerte y resurrección, que no aparece en ningún texto del «Comentario de Habacuc». Para mantener su tesis apriorística pretende buscar reconstrucciones arbitrarias de las lagunas del texto. En realidad en el «Comentario de Habacuc», VIII, 16-17-IX, 1-3), el texto dice solamente:

> («...su explicación se refiere) al sacerdote que se ha rebelado (contra...) los mandamientos (de Dios...), le han asaltado para (cumplir), su castigo de una manera impía. Horrores de males terribles han ejercido sobre él y venganzas sobre su cuerpo de carne» (153).

En este texto fragmentario y lleno de lagunas, comentario a Hab., 2, 7-8a, pretende Dupont-Sommer nada menos que ver una alusión a la *encarnación, muerte y resurrección* del «Maestro de Justicia», del que supone gratuitamente que fué un *ser divino,* sin que nada en el texto se insinúe en este sentido. El contexto sólo parece aludir a los malos tratos que sufrió el «Maestro de justicia», «en su cuerpo de carne», e. d., torturas corporales, de parte del «sacerdote inícuo». No hay más misterio en la expresión por lo que podemos colegir del texto legible.

Total, que del castillo de aire erigido por el sectario Dupot-Sommer no queda más que el hecho de que el «Maestro de justicia», fué un organizador piadoso de una secta sacerdotal vinculada a los principios estrictos de la Ley según la in-

---

(152) Com. Hab. XI, 4-8.

(153) La traducción es de Vermes, o. c., 131.

terpretación de la mejor tradición profética israelita. Por su obra fué objeto de especial veneración de sus seguidores que le consideran como su fundador, y que fué atropellado por un adversario llamado «sacerdote impío». A pesar de ello en este personaje se ha querido nada menos que ver el antecedente del Cristo de los Evangelios (154). Aparte de lo que hemos dicho de que nada en los textos del Mar Muerto hay que suponga el carácter *divino* del «Maestro de Justicia», éste en uno de los himnos a él atribuídos por la generalidad de los críticos se presenta como *pecador*:

> Cuando los pecadores se levantaban contra mí y los réprobos contra tu palabra, decía yo *en mi pecado*: Estoy excluído de tu alianza. Pero me *enmendé* y me mantengo firme... apoyado en tu gracia y tu grande misericordia. En efecto, tu perdonas la iniquidad... y purificas el alma de su pecado» (155).

¡Qué antítesis entre esta coincidencia íntima de pecado del «Maestro de Justicia» y el colosal desafío de Jesús!: ¿«Quién de vosotros me arguye a mí de pecado»? Jamás en Cristo aparece la más mínima conciencia de pecado.

Por otra parte el «Maestro de Justicia», organizador de la secta de Qumrâm no tiene otras pretensiones que cumplir la Ley mosáica en su más perfecta forma; Cristo, en cambio, al cumplir la Ley, se siente superior a ella, descargando a sus discípulos de todos los preceptos caducos y temporales. Jesús lejos de entregarse asiduamente a escrutar la Ley mosáica para descubrir su sentido más íntimo, al estilo del «Maestro de Juticia», como Ser superior abroga los preceptos de ella cuando

---

(154) Esta obsesión por encontrar antecedentes históricos al Cristianismo en lo que tiene de más específico ha hecho al Sr. Allegro caer en los mayores desvaríos y anacronismos históricos. Según él el «Maestro de Justicia», sería un sacerdote que habría sido crucificado en Jerusalén por los soldados de Alejandro Janneo (103-76, a. C.), cuando la gran represión ordenada por éste contra el pueblo que le rechazaba. Dice Allegro: «Tal vez entre aquellos discípulos que contemplaban la escena (de la crucifixión del supuesto sacerdote), desde las rocas que dominaban el monasterio se hallara un *Marcos* o un *Lucas*» (o. c., p. 136); ¡los evangelistas, Marcos y Lucas viviendo casi un siglo *antes* de Cristo...!

(155) Himno IV, 30-31.

así lo exigen las circunstancias: «Oís que se ha dicho a los antiguos... pero yo os digo...». No cabe postura más arrogante para un judío, y sin embargo, lo dice con la mayor naturalidad. Nunca se dice en los Evangelios que Jesús se consagrara asiduamente para escrutar los secretos de la Ley. El evangelista supone que para su Héroe no hay secretos, y que está por encima de la Ley.

Una diferencia más: en la legislación de Qumrâm, inspirada por el «Maestro de justicia», se ordena *odiar* a los pecadores, «hijos de las tinieblas». En cambio Cristo predica constantemente el *amor* a los pecadores.

Por todas estas diferencias esenciales expuestas, concluímos que no hay parangón posible entre Jesucristo y el «Maestro de Justicia», de los escritos del Mar Muerto (156). Algunos han querido urgir el hecho de que Jesús pasó antes de su ministerio público unos días de retiro en el «desierto» no lejos de la región donde estaban los sectarios de Qumrâm. Pero el evangelista no insinúa que fuera a iniciarse en doctrinas esotéricas, ni que haya tenido relaciones con los cenobitas de aquella región. Jesús fué al desierto «para ser tentado por el diablo», para darnos una lección de ascética en la vida. Jesús, culminación de los Profetas del A. T., quiso imitar al gran profeta Elías retirándose al desierto para orar a su Padre y meditar como *Hombre* en lo concerniente a su misión futura. Como Dios estaba por encima del tiempo, pero como *Hombre* tenía que recorrer un itinerario espinoso, y para ello fué a preparar su espíritu en la «oración y el ayuno», que según su propia expresión son los únicos medios de vencer al espíritu maligno. En la historia humana había una lucha entre el poder del bien y el poder del mal. Todos los judíos sabían el relato de la caída del primer hombre, y la intervención del espíritu infernal en ella. Desde entonces en la historia se desarrolla un drama, una lucha entre los seguidores de Dios y los seguidores de Satán. Cristo iba a decidir definitivamente la lucha, y consciente de ello el evangelista presenta a Jesús ven-

---

(156) ¿Quién es el «Maestro de Justicia»?, y ¿quién el «sacerdote impío? Los autores no concuerdan. Vermes cree que el «sacerdote impío» es Simón, Macabeo, que investido de su poder sacerdotal y político, no reconoció los derechos de los descendientes de Sadoq, entre los que estaría el «Maestro de Justicia», organizador de los «piadosos» del desierto.

ciendo en el «desierto» (tradicional morada del demonio según la mentalidad popular de la época), al espíritu del mal. Esta victoria inicial es la síntesis de toda la obra de Cristo que culminará en el Calvario con la victoria definitiva sobre el infierno y la muerte.

IV. ¿INFLUENCIA DOCTRINAL DE QUMRAM EN LOS ESCRITOS DE SAN JUAN

Una vez descartadas las relaciones doctrinales del Bautista y de Jesucristo con los sectarios del Mar Muerto, cabe preguntar si la ideología de Qumrâm tuvo algún influjo en la primitiva comunidad cristiana, y en los escritos de la época apostólica. El panorama ahora es distinto, pues supuesta la sustancial originalidad del mensaje evangélico, teológicamente no hay inconveniente en suponer concomitancias literarias y doctrinales entre los cenobitas de Qumrâm y los expositores de la verdad cristiana. Ambos pertenecen al fondo religioso espiritualista del judaísmo, y por tanto puede haber convergencias y puntos de contacto, y aun expresiones estereotipadas de Qumrâm que se hayan infiltrado en la formulación de verdades judáico-cristianas. Sabemos que la historia de la comunidad de Qumrâm terminó con la catástrofe del año 70. Sus monjes se dispersaron, y podemos suponer que tuvieron relaciones muchos de ellos con la primitiva comunidad judeocristiana de Palestina. Por su *espiritualismo* los sectarios de Qumrâm estaban más cerca del Cristianismo que los fariseos y saduceos. En sus deseos de perfección es fácil que hayan reparado en el nuevo movimiento espiritualista cristiano, y que muchos de ellos hayan abrazado la fe de Cristo. El Mesías de los cristianos tenía que llenar sus ansias de perfección y aun de mesianismo. Supuesta la incorporación de muchos de ellos al Cristianismo, como lo fueron los discípulos del Bautista en Efeso, podemos suponer que hayan procurado adaptar muchas de sus creencias y formulaciones dogmáticas a la nueva Religión, e incluso algunos de ellos pudieron llegar a desempeñar altos cargos en la primitiva Iglesia (157). Todas éstas

(158) En Act. 6, 7, se dice que una «Multitud de *sacerdotes*», abrazó la fe cristiana. ¿No habría también representantes de la secta *sacerdotal* de Qumrâm?

son hipótesis que han sido planteadas para resolver ciertas afinidades literarias entre los escritos de Qumrâm y los de San Juan y de San Pablo, y aun semejanzas de organización con la primitiva comunidad cristiana. El Cristianismo tiene tal poder de asimilación que no excluye ninguna aportación sana ideológica que pueda encajarse en su estructura doctrinal fundamental. Por eso muy bien pudo asimilar la aportación doctrinal de Qumrâm compatible con su esquema teológico. No obstante tenemos que decir que en el N. T., no hay la más mínima alusión al movimiento espiritualista de Qumrâm: ¿Cuál es la razón de este silencio? ¿Se miraba con prevención al movimiento de Qumrâm por sus posibles influencias gnósticas y persas? ¿Se ignoraba su existencia? De hecho fuera de Fl. Josefo tampoco las fuentes judáicas rabínicas aluden para nada al movimiento esenio.

Supuestas estas consideraciones generales vamos a abordar las posibles convergencias de los escritos de Qumrâm y los del evangelista San Juan (158).

a) *Afinidades verbales.*

El P. Braun en su excelente estudio sobre las posibles influencias de Qumrâm en los escritos de San Juan recoge los siguientes paralelos que ponemos a dos columnas para destacar más la afinidad:

San Juan	Qumram
a) «La vida *eterna* es que te conozcan a tí, único Dios verdadero» (Jn. 17, 3).	«*Verdad eterna,* conocimiento de (o para) la eternidad» (Reg. de la Com. IX, 3-4. II, 3. Doc. Dam. II, 20).
b) «El que me sigue tendrá la *luz de vida*».	«Para contemplar la *luz de vida*» (Reg. C. III, 7).
c) «Hijitos, guardáos de los *ídolos*» (I Jn. 5, 21).	«Maldito el que guarda los *ídolos* de su corazón» (Reg. C. II, 11, 17. IV 5. Himn. IV, 11).

(158) Para la síntesis de esta parte del artículo hemos utilizado sobre todo el trabajo del P. F. M. Braun, *L'Arrière-fond judaique du quatrieme Evangile et la Communauté de l'Alliance,* RB, LXII (1955), p. 5-44.

d) «Habéis enviado ante Juan, y él ha dado *testimonio de la verdad*».	«*Testigos de la verdad* con vistas al juicio» (Reg. C. VIII, 6).
e) «Creed en la luz para haceros *hijos de la luz*» (Jn. XII, 36).	«*Hijos de la luz*» (Reg. C. passim).
f) La *cólera de Dios* mora en él» (Jn. 3, 36).	«Condenación eterna en la *cólera* ardiente del Dios de las venganzas» (Reg. C. IV, 12); Doc. Dam. III, 8, V, 16).

¿Qué pensar de estas expresiones paralelas como «vida eterna», «luz de vida», «hijos de la luz»? ¿Existe influencia directa de Qumrâm sobre las expresiones joánicas, puestas en labios de Jesús? Lo más prudente parece debe ser recurrir al fondo literario bíblico judáico común. El salmista habla de la «luz» de Dios que es la guía de la «luz» del hombre en su caminar sobre la tierra («et in lumine tuo videbimus lumen»). Podemos, pues, suponer que con estas expresiones corrientes en la literatura sapiencial se hayan acuñado en tiempos de Jesús en los medios más espiritualistas expresiones como «hijos de la luz» y «vida eterna».

b) *Afinidades doctrinales.*

Es un hecho que en el Evangelio de San Juan encontramos un marcado *dualismo* entre los conceptos de luz-tinieblas, verdad-mentira, vida-muerte. Existe como una concepción *dualista* del hombre, el cual se ve atraído por dos polos opuestos en el sentido moral. La vida de Cristo es concebida como un triunfo sobre el poder del mal, que tiene sometido su imperio a los hombres, y la misión de Cristo es desbaratar su dominio infernal para implantar el «Reino de Dios»: «He visto a Satán como una estrella que cae del cielo», dijo Jesús en una ocasión.

El hombre se halla sometido como a dos poderes: el de la luz y el de las tinieblas:

> «Y el juicio consiste en que vino la *luz* al mundo, y los hombres amaron más las *tinieblas* que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra el mal *aborrece* la *luz*, y no viene a la *luz* porque sus obras son reprendidas. Pero el que obra la *verdad* viene a la

luz... pues están en Dios» (Jn. 3, 19-21). «Dios es *luz* y en El no hay *tinieblas*. Si dijéramos que vivimos en comunión con El y andamos en *tinieblas*, mentiríamos...» (1 Jn. 1, 5-7).

«Os escribo un mandamiento nuevo: ...las *tinieblas* pasan y aparece ya la *luz verdadera*. El que dice que está en la Luz y aborrece a su hermano, éste está aún en las *tinieblas*...» (1 Jn. 2, 8-11).

En estos pasajes de San Juan «luz», y «tinieblas», tienen un sentido moral: el camino de la virtud, de la fe, es el camino de la «luz» que lleva a Dios, mientras que el de la incredulidad y del pecado es el camino de las «tinieblas» que llevan a Satán, «príncipe de las tinieblas». Y Jesucristo Verbo-Encarnado, es el camino, la verdad y la vida, por tanto, la «luz» del mundo.

Entre los manuscritos del desierto de Judá, se ha encontrado un fragmento largo que se titula «Guerra de los *hijos de la luz* y de los *hijos de las tinieblas*» (159). Según este documento, dos «espíritus», se reparten el mundo y la humanidad: el espíritu de la *verdad* y el espíritu de la *mentira*. Son dos poderes irreductibles en perpetuo antagonismo (160). El primero ilumina el corazón del hombre y le abre los caminos de la virtud, de la justicia, de la verdad (161); mientras que el segundo es el origen del pecado en todas sus formas: impiedad, orgullo, crueldad, lujuria. Cada uno de estos «espíritus», está encarnado en un poder angélico, aunque ambos sometidos a Dios, que ha dispuesto la lucha entre ellos: «En manos del «*Príncipe de las luces*», está el gobierno de los «*hijos de la justicia*», que caminarán por los *senderos de la luz*; en manos del *ángel de las tinieblas* está el gobierno de los *hijos de iniquidad*, que caminarán por los *senderos de las tinieblas*» (162).

El hombre se halla así sometido a dos sugestiones contrarias, a dos poderes que le atraen, el camino del bien y el camino del mal, las obras de la carne y las del espíritu. Al

(159) Cf. Vermes, o. c., pp. 193-196.
(160) Reg. de la Com., III, 13-IV, 26.
(161) Ibid., IV, 2-8.
(162) Reg. de la C. III, 20-21.

«ángel de las tinieblas», se le llama *Mastema* (163), de la misma raíz de «shatam» (detestar, perseguir). En el libro de los «Jubileos», *Mastema* y *Satán* aparecen como equivalentes y designan al jefe de los demonios (164). En el «Documento de Damasco», se le llama «ángel de Mashtema» (165). En los textos de Qumrâm el «príncipe de la luz» debe ser también un poder angélico, que ejerce el poder sobre los buenos juntamente con Dios (166). Los hombres que le siguen van hacia la «vida eterna» (167), mientras que los que siguen a Belial, o «ángel de las tinieblas», van hacia la fosa eterna, hacia el «fuego de las tinieblas» (168). Para asegurar el camino hacia la «vida eterna», bajo el «príncipe de la luz», los hombres se organizan en comunidad, libres de toda contaminación del «príncipe de las tinieblas» (169). Esta lucha antagónica entre el poder del bien y del mal dura hasta el momento de la visita de Dios: «Dios los ha colocado en *igual porción* hasta el término decidido, y les ha dado en herencia a los hijos de los hombres para fijar su destino, según el espíritu que será en ellos al momento de la *visita*» (170). Los hombres, pues, tienen que luchar en uno de los campos hasta que llegue la decisión final, el triunfo del espíritu del bien, la era mesiánica-escatológica.

Según el evangelista San Juan, el adversario de Satán es Cristo, Verbo-Encarnado, que es la «luz» (171), y el «camino» de los hombres (112). Satán es el «príncipe de este mundo» (173). sobre el que Cristo triunfa en la cruz (174), venciendo al pecado (175). Los hombres en adelante se dividirán, según la ac-

---

(163) Ibid., III, 23.
(164) Cf. Braun, a. c., p. 13.
(165) Doc. de Dam., XVI, 5.
(166) Reg. de la C., III, 23.
(167) Ibid., IV, 7-8.
(168) Ibid., IV, 12-13.
(169) Ibid., V, 13-20.
(170) Ibid., IV, 25-26.
(171) Jn. I, 4-5, 7-9. III, 19. VIII, 12. IX, 5. XII, 35-36, 46.
(172) Jn. I, 4. XI, 25. XIV, 6. 1 Jn. V, 20.
(173) Jn. XIV, 30.
(174) Jn. XII, 31. XVI, 11.
(175) Jn. I, 29. 1 Jn. III, 5.

titud de aceptación o repulsa que tomen ante Cristo, encarnación de la «vida», y la «luz», o camino del bien (176). Rechazarle es rechazar la «luz» y andar en «tinieblas». Según el evangelista hay hombres que prefieren las «tinieblas» a la «luz» (177), la «mentira» a la «verdad» (178), los cuales tiene al «diablo» por padre (178). Al contrario, la vida en la «verdad» y en la «luz» consiste en seguir a Cristo: «el que *me sigue* no andará en *tinieblas,* sino que tendrá la *luz de vida*» (180).

En la Primera Epístola de San Juan se habla de *dos espíritus* antagónicos, uno que viene de Dios y otro no. En la «Regla» de Qumrâm encontramos expresiones paralelas:

1 Jn. IV, 1-6	Qumram
«No os fieis de todo espíritu, sino que *probad los espíritus,* para ver si vienen de Dios... Todo *espíritu* que confiesa a Jesucristo en la carne es de Dios. Y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios. El que conoce a Dios nos escucha, el que no es de Dios no nos escucha. Es por lo que conocemos el *espíritu de verdad* y el *espíritu de error*».	«Que *examinen su espíritu*... El (Dios) ha creado al hombre... y ha puesto ante él los *dos espíritus* para ser guiado por ellos hasta el día de la visita: son los *espíritus de verdad* y de *iniquidad*» (Reg. V, 24. VIII, 17 s.).

Naturalmente que para San Juan, Satán (181), es la encarnación de la serpiente del Génesis, que ha inficionado la humanidad, y los que siguen sus caminos le pertenecen (182). En este sentido es un paralelo del «Mastema» de Qumrâm, el «príncipe de los hijos de las tinieblas» (183), que trabaja por hacer tropezar a los «hijos de la luz». En el Apocalipsis se

---

(176) Jn. 3, 19.
(177) Jn. 3, 19. 8, 12.
(178) Jn. 8, 45.
(179) Jn. 8, 44.
(180) Jn. 8, 12.
(181) Jn. 13, 27. Ap., 12, 9. 20, 2.
(182) Jn. 8, 44. 13, 2. 1 Jn. 3, 8. 10.
(183) Reg. de la Com., III, 21-24.

le llama el «seductor del mundo entero» (184). Es, pues, la encarnación del espíritu del mal que desde el principio de la historia está en lucha contra los «hijos de la luz». El pecador le acepta como jefe y «camina en tinieblas», mientras que el que sigue el camino del bien «camina en la luz» (185). En la «Regla» de Qumrâm se dice que «el *espíritu* de *verdad abre los caminos* rectos de la *verdad*» (186), y que los que los siguen «*practican* la verdad» (187). San Juan habla también de «practicar» y «hacer la verdad» (188), y dice que cuando venga «el *Espíritu de verdad os abrirá un camino* en toda la verdad» (189). Jesucristo en la oración sacerdotal pide al Padre solemnemente: «santifícalos en la *verdad*» (19). Es la consagración de sus discípulos en el *bien*, en la virtud y en la entrega a Dios.

La conciencia de *pecado* aparece claramente expresada en los escritos de Qumrâm. Así en la confesión general, los miembros deben reconocerlo abiertamente. Este reconocimiento de *culpabilidad* es una de las características de la comunidad de «penitencia» del Mar Muerto. El evangelista San Juan en sus Epístolas también destaca esta conciencia de *pecado* ante Dios:

San Juan	Qumram
«Si nosotros decimos: no hemos *pecado*, nos engañaríamos y la *verdad* no está en nosotros, hacemos de El un mentiroso, su palabra no está en nosotros (1 Jn. 1, 8, 10). «...Si nosotros confesamos nuestros pecados...» (1 Jn. 1, 9). «El es el fiel y justo para *remitir nuestros pecados* y purificarnos de toda iniquidad (1 Jn. 1. 9)». Ante El calmaremos nuestro cora-	«Nosotros hemos sido *perversos*, nos hemos revelado, hemos sido impíos, nosotros y nuestros padres antes de nosotros, caminando contra los preceptos de la verdad. Dios es justo, ha cumplido su juicio hacia nosotros y nues-

(184) Ap. 12, 9. 20, 10.
(185) Jn. 1, 6-7. 2, 9-11.
(186) Reg. de la Com., IV, 2.
(187) Ibid., I, 5. V, 3. VIII, 2.
(188) Jn. 3, 21. 1 Jn. 1, 6.
(190) Jn. 16, 13.
(190) Jn. 17, 15.

zón, aun cuando nuestro corazón nos condene, porque Dios es más grande que nuestro corazón» (1 Jn. 3, 20).

tros padres» (Reg. de la Com. I, 25-26).

Aunque estos dos fragmentos tienen alguna semejanza no arguyen mutua dependencia, ya que este sentimiento de *culpabilidad* ante Dios aparece en todos los escritos proféticos. En concreto, las palabras expresadas por el novicio de Qumrâm no desbordan las frases estreotipadas recordadas por las confesiones de Esdras y de los niños en el horno de Babilonia. Siempre vamos al fondo común judáico espiritualista aprovechado por el Cristianismo y los sectarios de Qumrâm. Pero lo que no encontramos en la literatura de éstos es la creencia en un Redentor enviado en propiciación de sus pecados. Ahí está la originalidad colosal del Cristianismo: un Dios encarnado sufriendo la muerte en expiación de los pecados de toda la humanidad: «Ha enviado a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados» (191), «no sólo por los nuestros, sino por los del mundo entero» (192). Esta frase es la clave del mensaje evangélico que no admite parangón con la estrechez de miras viejotestamentarias de los monjes de Qumrâm.

Otro paralelo: Según Jn. 1, 19 las turbas le preguntan al Bautista si él era el «Profeta» que había de venir. En la «Regla» de la Comunidad de Qumrâm se dice:

> «Que se conformen a los decretos antiguos por los cuales los hombres de la Comunidad han comenzado a corregirse hasta la *llegada* de un *profeta* y de los *mesías* de Aarón y de Israel» (193).

En ambos casos la idea que late es la espectación *mesiánica*. La tradición judáica había especulado sobre el famoso texto del Dt. 18, 15: «Yahvé, tu Dios, te suscitará en medio de tí, de entre tus hermanos, un profeta como tú, le escucharéis». Es el anuncio de la institución profética como colectividad. Pero la

(191) 1 Jn. 4, 10.
(192) 1 Jn. 2, 2.
(193) Reg. de la C., IX, 10-11.

exégesis rabínica contemporánea de Cristo había creado un clima de espectación en torno a esta promesa de un «Profeta» que era identificado con Elías y hasta con el mismo Mesías. De ahí la pregunta de las turbas al Bautista. En Qumrâm, este sentimiento de espectación estaba más exacerbado, esperaban la revancha en los tiempos mesiánicos contra los usurpadores del poder sacerdotal después de los Macabeos. Los escritos no especifican quién es el «profeta», pero bien podía ser una reencarnación de Elías que había de preparar el camino a los dos «mesías» o «ungidos» de Aarón e Israel.

Y con este ejemplo de supuesto paralelismo terminamos nuestra exposición sobre las posibles influencias de las creencias de Qumrâm en los escritos de San Juan. A la vista de lo dicho parece que lo únicamente impresionante es la coincidencia en el dualismo luz-tinieblas, verdad-mentira, que aparece tantas veces en los escritos de ambas series. ¿Cuál es su explicación? Esa creencia en la existencia de una lucha entre el poder del mal y los derechos de Dios aparece en la Biblia, ya en los primeros capítulos del Génesis. El autor del relato de la caída supone que la humanidad ha quedado sometida en gran parte al poder de la serpiente infernal y que los hombres se alínean en dos categorías: los hombres de bien, los sethitas, y los hombres pecadores, materialistas, los cainitas. Esa lucha entre el bien y el mal perdura a través de la historia. En la era mesiánica se dará el triunfo total del bien, de la justicia. En la literatura sapiencial se contraponen las tendencias del espíritu y de la carne. Todos estos antecedentes pudieron dar lugar a una plastificación de un dualismo irreductible que preside la marcha de la historia humana hasta la aparición del Mesías. No conocemos lo suficiente el medio teológico de tiempos de Cristo, pero bien podemos suponer que en los ambientes más espiritualistas judáicos se hayan acuñado las expresiones «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas», «príncipe de la luz» y «príncipe de las tinieblas» y «ángel de la luz» que encontramos en San Juan y en los escritos de Qumrâm. Un fondo ambiental, pues, común, pudo dar lugar a esta nomenclatura teológica coincidente.

V. ¿INFLUENCIA DE LA DOCTRINA DE QUMRAM EN LAS EPISTOLAS DE SAN PABLO?

De nuevo encontramos un paralelismo interesante entre expresiones e ideas de los sectarios de Qumrâm y otras de las principales Epístolas paulinas (194).

a) *Dualismo entre «carne» y «espíritu».*

En primer lugar tenemos el mismo «dualismo», la lucha de la *carne* contra el *espíritu*:

San Pablo	Qumram
«Os digo, pues: Andad en *espíritu* y no deis satisfacción a la *concupiscencia* de la *carne*, porque la *carne* tiene tendencias contrarias a las del *espíritu*, y el *espíritu* tendencias contrarias a las de la *carne*, pues uno y otro se oponen de manera que no hagáis lo que queréis...	«El *espíritu de verdad* ilumina el corazón del hombre y endereza ante él todos los caminos de la verdadera justicia, le hace arraigar en el temor a los juicios de Dios, en el *espíritu de humildad*, paciencia, gran misericordia, bondad, prudencia, entendimiento...
Ahora bien, las obras de la *carne* son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lasciva..., odios...	Al *espíritu de iniquidad* pertenecen el apetito desordenado, la indolencia en el servicio de la justicia, impiedad, fraude, soberbia, mentira... (Reg. de la Com. IV, 9).
Los frutos del *espíritu* son: gozo, paz, longanimidad, afabilidad...» (Gal. 5, 16 s.).	

En primer lugar debemos notar que la terminología no coincide si bien el contenido es parecido. San Pablo habla de «la concupiscencia de la *carne*», con sus tendencias opuestas al *espíritu*. En cambio en el texto de Qumrâm la oposición es entre *espíritu de verdad* y *espíritu de iniquidad*. La conciencia

(194) El P. Braun en el art. citado dedica unas páginas a las posibles influencias de Qumrâm en San Pablo. Véase art. c., p. 32 s. El Sr. Lamadrid ,le dedica también un capítulo; véase su obra, p. 231-236.

doctrinal arranca de la teología común del A. T., pues ya en Gén. 3, 6, se habla de «carne» en el sentido de tendencia innata y pecaminosa al mal. La contraposición con el *espíritu* debió surgir en la época helenística. Los platónicos consideraban al «cuerpo» como cárcel del «espíritu». Esta idea encuentra eco en el libro de la Sabiduría. San Pablo bien pudo elaborar una antítesis entre las tendencias del cuerpo-carne y el espíritu, como parte reflexiva superior del hombre, iluminada por la fe; esto forma parte de la experiencia elemental psicológica. El Señor dijo en Getsemaní: «el *espíritu* está pronto, pero la *carne flaca*». No necesitaba, pues, el Apóstol de las gentes ir a buscar tal antítesis lógica elemental en los escritos de Qumrâm.

b) *Doctrina de la justificación*:

Hemos expuesto en la primera parte de este artículo cómo concebían los sectarios de Qumrâm la elección gratuíta, «con la que intervenían de un lado la *justificación* divina y de otro la *voluntad* humana. Los textos a veces parecen contradictorios. El hombre no puede justificarse por sus *obras* sino por la gracia divina.

He aquí un texto interesante sobre este problema:

> «Mi *justificación* pertenece a Dios, la perfección de mi conducta, la rectitud de mi corazón están en sus manos. Por sus actos de *benevolencia* borra mis faltas... Con sus misericordias me alcanzará, y en su gran *bondad* perdonará mis faltas. En su *justicia* me purificará de la impureza del hombre» (Reg. de la Com. XI, 2-3. 14-15).

En uno de los «Himnos» atribuídos al «Maestro de justicia» se dice:

> «(El hombre) está en la iniquidad desde su nacimiento, y en la infidelidad culpable hasta su vejez.
>
> En cuanto a mi, yo sé que la *justicia* no es del hombre, ni pertenece al hombre la perfección del camino.
>
> A Dios Altísimo pertenece *toda obra justa*» (Himno, IV, 25-29).

San Pablo encarece la justificación por la *fe* por encima de las *obras* de la Ley. La obra de la *justificación del hombre*

es, ante todo, de Dios que le ha conocido, elegido, justificado (195). San Pablo plantea sobre todo el problema de la justificación por la Ley mosaica, dando una solución negativa. Por otra parte el sentimiento de culpabilidad y de impotencia para las obras buenas sin la ayuda de Dios aparece reiteradamente en la literatura sapiencial. Job confiesa que ha sido concebido en *pecado* por su madre, en el sentido que tiene una propensión al pecado por naturaleza. En Prov. 24, 16, se dice que el justo «peca siete veces». Este pesimismo en cuanto a la posibilidad moral del hombre aparece muchas veces en la Biblia y en la literatura judía aprócrifa. Frente a esta casi incapacidad del hombre se situa la omnipotencia divina. En este trasfondo judaico poco común, hay que buscar los puntos de contacto entre San Pablo y la Comunidad de Qumrâm. Lo específico de la doctrina paulina es la valoración de la fe en *Cristo* como único medio de justificación (Gal. 2, 16).

c) *Separación entre los cristianos y los no cristianos*:

En 2 Cor. 6, 14-17, se encuentran una serie de frases en las que se encarece la situación de privilegio en que se hallan los cristianos en contraposición a los que no tienen fe. En la «Regla» de Qumrâm aparecen también frases y conceptos análogos relativos a la elección de los miembros de la comunidad:

Qumram	San Pablo
«Que se separen de la asamblea de los hombres de *iniquidad*... Una pureza deslumbradora que abomina de todos los *ídolos*... El consejo de la Comunidad será establecido como un *templo* para Israel... Que nadie de los miembros de la Comunidad tome decisiones con ellos (los impíos) ...Poder de *Belial*...» (Reg. de la Com., I, 5, 1 s. II, 11. IV, 5. VIII, 5-9. IX, 5-6. I, 18. 23. 24 II, 5. 19).	«No os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué consorcio hay entre la *justicia* y la *iniquidad*? ¿Qué comunidad entre la *luz* y las *tinieblas*? ¿Qué concordia entre Cristo y *Belial*? ¿Qué parte del creyente con el infiel? ¿Qué concierto entre el *templo* de Dios y los *ídolos*? Pues vosotros sois templos de Dios...».

(195) Rom. 8, 28 s.

En la confrontación de ambas series de textos vemos que late la conciencia de elección respecto de la comunidad cristiana y de la de Qumrâm, y que por exigencias de profilaxis moral y religiosa debe evitarse el contacto con los que no pertenecen a ella. Esto puede interpretarse como una mera medida práctica de prudencia elemental en una comunidad como la de Corinto, que vivía en un ambiente tan corrompido. Parece, pues, pueril, suponer que para encarecer a San Pablo la conciencia de elección como cristianos de sus súbditos, tuviera que acudir a los doctrinarios del Mar Muerto. La argumentación paulina está en la línea normal rabínica que él utiliza en sus Epístolas. Cierto que el nombre de «Belial» para caracterizar a los infieles y pecadores aparece aquí sólo en el N. T., pero es un nombre tan corriente en la literatura judaica apócrifa para designar al demonio, que no es necesario suponer que San Pablo haya tenido que hacer especiales cursillos de iniciación en Qumrâm. Siempre nos encontramos con el prurito comparatista a base de erudición barata. El afán de novedad suele sembrar nerviosismo en las argumentaciones, y esto parece que está pasando con los hallazgos del Mar Muerto. Hace cuarenta años estaba de moda el estudio de la religión de los misterios órficos para explicar los orígenes del Cristianismo. Cualquier alusión o paralelismo tengencial servía para montar un castillo de aire que no resistía a los primeros embates de la crítica serena. Nosotros creemos que se están desorbitando —bajo la impresión de novedad— las posibles influencias de los sectarios de Qumrâm en los orígenes del Cristianismo, no digo en lo específico y sustancial de este, sino aun en cosas accidentales.

d) *La elección de los cristianos*:

En las Epístolas paulinas es frecuente la denominación de «santos» aplicada a los cristianos, por su vocación que incluía una llamada a la santidad. La comunidad de Qumrâm se define a sí misma como «plantación santa», y sus miembros están destinados a asociarse a los «santos».

Qumram	San Pablo
«A los que Dios ha elegido les ha dado ésto en *herencia eterna,* les ha hecho parti-	«Con alegría dad gracias al Padre que os ha hecho capaces de participar de la he-

cipar del destino de los *santos* y los ha reunido en la asamblea con los *hijos de los* cielos» (Reg. de la Com. XI, 7 - 8).

rencia de los *santos* en el Reino de la *Luz*» (Col. 1, 12).

«Santos en el reino de la luz», parece que aquí son los glorificados en el cielo o los ángeles (196). En el texto de Qumrâm parece también que se refiere a criaturas angélicas a las que se les llama «hijos de los cielos». La angeología estaba muy de moda en los libros apócrifos judíos, y los sectarios de Qumrâm en esto no hacían sino acomodarse al ambiente. San Pablo emplea expresiones angeológicas variadas tomadas del ambiente judáico aceptado.

e) *Dualismo de «luz» y «tinieblas».*

Ya hemos visto los textos paralelos de Qumrâm y de San Juan en los que se expresa reiteradamente la lucha entre la «luz» y las «tinieblas» en el sentido moral y religioso. Esta misma terminología y antagonismo lo encontramos en algunas Epístolas de San Pablo.

San Pablo	Qumram
«Fuisteis algún tiempo *tinieblas,* pero ahora sois *luz* en el Señor, andad, pues, como *hijos de la luz.* El fruto de la *luz* es todo bondad, justicia y verdad. Buscad lo que es grato al Señor, sin comunicar con las obras vanas de las *tinieblas...*» (Ef. 5, 6 s.). «El Padre nos libró del poder de las *tinieblas* y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor...» (Col. 1, 13). «Cuanto a vosotros, hermanos, no viváis en *tinieblas* para que ese día no os sor-	«...El sabio explique a todos los *hijos de la luz...* De la fuente de la *verdad,* y del manantial de las *tinieblas* la generación de la iniquidad. En manos del *príncipe de la luz* está la dominación de todos los *hijos de justicia.* Ellos marchan por los caminos de *luz.* En manos del *ángel de tinieblas* está el dominio sobre los *hijos de iniquidad,*

(196) Así Braun, a. c., p. 34.

prenda como ladrón, porque todos sois *hijos de la luz* e hijos del día, no lo sois de la noche, de las tinieblas» (1 Tes. 5, 4-5).

ellos marchan por caminos *tenebrosos...*» (Regl. de la Com., III, 13-14).

San Pablo en 2 Cor. XI, 14, dice que el diablo se cambia en «ángel de la luz» y en Ef. 6, 12, habla de los «dominadores de este mundo *tenebroso*» o «ángel de las tinieblas». En los apócrifos judíos estas denominaciones son corrientes. San Pablo parece admitir aquí una serie de fuerzas semiangélicas de carácter *cósmico*: «que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los *espíritus malos de los aires*» (197). El Apóstol parece acomodarse aquí a concepciones populares. La expresión «dominadores del mundo« que San Pablo aplica aquí a estos poderes misteriosos, fué aplicada por la teología judía a los planetas que presiden los destinos de los hombres y de las cosas. En el «Testamento de los Doce Patriarcas», dicen los demonios: «somos los dominadores del mundo» (198).

VI. ¿INFLUENCIA DE QUMRAM EN LA ORGANIZACION DE LA PRIMITIVA IGLESIA CRISTIANA?

Para terminar nuestro estudio vamos a presentar aquí las analogías existentes entre las prácticas de la Comunidad de Qumrâm y las de la primitiva Comunidad cristiana (199).

a) *Iniciación cristiana y acceso a la Comunidad de Qumrâm.*

Según la «Regla» de la Comunidad de Qumrâm, el postulante que pretende ingresar en la secta será *examinado* por el

---

(197) Cf. Rom., 8, 38. 1 Cor. 15, 24.

(198) Cf. Medebielle, Ep. Ephes., p. 72, (Biblie de Pirot-Klamer).

(199) Resumimos en este apartado el excelente estudio del P. J. Daniélou, *La Communauté de Qumrâm et l'organisation de l'Eglise ancienne* en Rev. de Hist. et Phil. Relig. 35 (1955), pp. 104-115.

Inspector («Mebaqqer») y sólo después de dos años de noviciado ingresa en la Comunidad (200).

Según *Didajé,* los doctores deben *examinar* al candidato sobre su inteligencia y costumbres, preguntándosele por su profesión. Después sigue un período de tres años de instrucción. Terminado el cual viene un nuevo examen ante la Comunidad cristiana. Si es favorable el resultado del examen, se convierte el postulante en «elegido», y se le inscribe como «hermano». Entonces comienza una nueva preparación con exorcismos cotidianos. Al fin es bautizado y admitido al *banquete eucarístico,* llevando un vestido blanco, después de hacer juramentos de renuncia al mundo y emitir la profesión de fe.

Este es el ritual normal de la primitiva comunidad cristiana en tiempos en que habían de exigirse las máximas garantías de conversión dado el ambiente general pagano. Hay de común con los sectarios del Mar Muerto el *examen* y un tiempo prudencial de probación. También el vestido «blanco» pudiera recordar el de los esenios de que nos habla Fl. Josefo (201) pero según sabemos por los primeros escritores cristianos, se había escogido el color blanco para los recién bautizados por ser símbolo de pureza interior. No hay más misterio en el color.

Por otra parte, el «bautismo» de los cristianos difiere por el sentido de las «abluciones» y «purificaciones» de los esenios del Mar Muerto. Entre estos la «purificación» era una preparación ritual para el «banquete» o ágape de la comunidad, mientras que en la Iglesia primitiva el «bautismo» es el rito esencial que *incorpora* al sujeto a la comunidad cristiana; es el *término* de la iniciación. El rito *externo* del «bautismo» parece provenir del «bautismo» de San Juan en el Jordán, que era administrado como símbolo de conversión y cambio de vida. Jesucristo adoptó el rito, y aún se dejó bautizar, pero le dió un sentido nuevo de nacimiento a la gracia.

b) *Eucaristía.*

Según la «Regla» de Qumrâm (202), «cuando se prepare la mesa para comer o el mosto para beber, el sacerdote extienda

(200) Regla de la Com., VI, 13-33.
(201) Bel. Jud. II, 8.
(202) Reg. de la Com., VI, 3-6.

el primero la mano para *bendecir* las primicias del *pan,* y si bebe mosto, que el sacerdote extienda el primero la mano para *bendecir* las primicias del *pan* y del *mosto*».

En el banquete *eucarístico* primitivo aparecen también el pan, el vino, la acción de gracias y la *bendición* con la mano extendida. La Eucaristía propiamente tal, iba precedida del *banquete* o ágape de caridad, símbolo de la unión de los corazones (203). El acto de *bendecir* el pan y el vino era común en los banquetes judíos, sobre todo en la Cena pascual. Lo específico del rito cristiano es la *Eucaristía,* es decir, la proclamación de que el *pan* y el *vino* que se daba al final con un rito especial era el *Cuerpo* y la *Sangre* de Cristo. Entre los sectarios de Qumrâm no hay la más mínima alusión a esta conversión del pan y del mosto en la sangre de su «Maestro de Justicia», o del presunto jefe de la Comunidad. Esto era demasiado duro para la mentalidad como se patentizó al proclamar Jesús junto al lago de Tiberiades el misterio en su realismo más fuerte. No hay, pues, ningún antecedente de la *Eucaristía* cristiana en los medios espritualistas judíos.

c) *La oración cotidiana.*

1. Conforme a lo prescrito en la «Regla» los sectarios de Qumrâm debían orar *tres* veces al día: «al principio de la luz, y cuando está en su curso medio, y cuando se retira a la morada que le es asignada» (204).

En la *Didajé* se prescribe lo mismo: «orar *tres* veces al día» (205), aunque no se determinan las horas. Unos autores creen que esto correspondería a las horas de Tertia, Sexta y Nona, tiempos en que se subía al Templo de Jerusalén a orar, mientras que otros prefieren ver la división natural de mañana, mediodía y tarde: Laudes, Sexta y Vísperas.

2. Según Fl. Josefo los esenios oraban mirando hacia el «oriente», por la especial veneración que sentían por el sol naciente: «Antes de levantarse el sol, dirigen oraciones tradi-

(203) Didajé, IX, 5.
(204) Reg. de la Com., X, 1.
(205) Didajé, VIII, 3.

cionales, como para suplicar que se levante» (206). Entre los judíos ortodoxos se solía orar en dirección del Templo de Jerusalén.

En la primitiva Iglesia la oración «ad orientem» aparece en los ritos bautismales, y ésta parece ser la causa de la «orientación» de las iglesias locales. El «oriente» para los cristianos era la región de donde había venido el Redentor, y en la liturgia se le llamará «Oh Oriens!», como «Sol» de justicia que alumbra la fe de los cristianos.

3. Entre los sectarios de Qumrâm había «vigilias» nocturnas. Así se dice en la «Regla» que cada noche algunos miembros de la Comunidad debían pasarla leyendo la Biblia, y en vela «para bendecir a Dios juntos» (207).

En la «Tradición Apostólica» de Hipólito se dice: «En medio de la noche levántate de tu lecho y ora. Los antiguos nos han trasmitido esta costumbre. En esta hora todo el universo reposa, bendiciendo a Dios. Las estrellas, los árboles y las aguas están como inmóviles. Todo el ejército de los ángeles cumple su ministerio con las almas de los justos. Así que los que creen oren a esta hora». El P. Danièlou cree ver aquí el origen de los «Maitines» litúrgicos.

4. En Qumrâm la oración debía acompañar a todas las acciones: «al principio de cada ocupación, cuando salga o entre, cuando me siente o cuando me levante, cuando me extienda sobre mi lecho yo quiero celebrarle» (208).

En la «Catequesis» de San Cirilo se dice: «Hagamos el signo de la cruz sobre nuestra frente en toda circunstancia, cuando bebamos, cuando comamos, al entrar o salir, al acostarnos o al levantarnos. Es una gran protección (209).

5. En la Regla de Qumrâm se habla de «vigilias», de parte de la Comunidad, consagrada a la lectura de la Biblia y a su interpretación.

Pero no pueden ser comparadas a las «vigilias» solemnes

---

(206) Bel. Jud. II, 8. Se ha querido ver en esta especial veneración de los esenios por el sol una influencia irania. En realidad para éllos la salida del sol bienhechora era *símbolo* de la inauguración de la era mesiánica.

(207) Regla de la Com., VI, 7.

(208) Ibid., X, 13-14.

(209) PG 33, 816B).

de los cristianos preparatorias de las fiestas, pues en las de Qumrâm no hay preocupación *cultual,* sino que es un estudio asiduo de la Ley, reservado a algunos miembros conspicuos en orden a la instrucción de los demás miembros de la Comunidad.

6. En la Comunidad de Qumrâm parece que se celebraba de un modo particular el principio de las cuatro estaciones: «Al día regular de cada estación, de la estación de la siega, a la de la recolección, de los frutos, de la de semillas a la de la germinación, durante toda mi vida una ley es inscrita en mi lengua para que cante su alabanza» (210).

Jugmann cree que esta práctica puede dar origen a las cuatro Témporas (211).

d) *Jerarquía*:

Se ha querido ver en la organización jerárquica de la Comunidad de Qumrâm un modelo de la jerarquización de la Iglesia primitiva. En concreto, la división entre «sacerdotes» y «obispo» sería un calco de la jerarquización de Qumrâm. Ya al descubrirse el «Documento de Damasco», se había planteado el problema. El P. Lagrange rechazaba tal dependencia (212). Hemos visto que en la Comunidad del desierto de Judá hay una organización netamente *sacerdotal.* Por cada diez miembros reunidos debía haber un «sacerdote». Y sobre toda la Comunidad en general había un «Inspector» (Mebaqqer»), que presidía las reuniones y vigilaba la administración de los bienes (213). Sería el «epimeletes», de los esenios de que habla Fl. Josefo.

e) *Comunidad de bienes*:

Hemos visto cómo la base de la comunidad de Qumrâm era la vida común. Nadie podía poseer nada propio: «Al que min-

---

(210) Reg. de la Com., X, 2-9.
(211) Citado por Daniélou, a. c., p. 107.
(212) *Le Judaisme avant Jesus-Christ,* p. 336.
(213) Reg. de la Com. VI, 12-14.

tiere respecto de sus haberes, le separarán de la pureza y congregación por un año» (214).

A este propósito se ha traído a colación el primer intento de la Iglesia primitiva de Jerusalén de organizarse en régimen comunitario en cuanto a los bienes materiales. En Act. 2, 44-45, se narra el incidente de Ananías y Sáfira, los cuales ocultaron parte de sus bienes, y por ello fueron castigados con la muerte fulminante, enviada por Dios, como consecuencia de la maldición de San Pedro (215).

De hecho ya hemos indicado que en la primitiva comunidad cristiana pudo haber convertidos del «esenismo», y por tanto, pudieron aportar sus experiencias de vida común para la organización de la Iglesia de Jerusalén. Pero este régimen comunitario espontáneo puede explicarse en un momento de fervor de la caridad de los primeros convertidos al Cristianismo sin acudir a modelos extraños. De hecho, las ideas de caridad de Jesucristo practicadas en su integridad llegan hasta una renuncia total de los bienes en beneficio de los pobres: «Si quieres ser perfecto vende lo que tienes, dá su importe a los pobres y sígueme», dijo el Maestro al rico que le preguntaba el modo de llegar a la perfección. No es de extrañar que ante estas invitaciones de Jesús los primeros cristianos impresionados hayan querido cumplirlas a la letra, y un ejemplo de ello sería el régimen comunitario de la Iglesia de Jerusalén.

⁂

Como conclusión de todo lo expuesto, tenemos que decir que no se deben desorbitar las posibles influencias de las doctrinas y prácticas de Qumrâm en la formación del Cristianismo, aun en lo accidental. El Cristianismo ha asimilado muchas culturas, y bien pudo asimilar las doctrinales ortodoxas de Qumrâm pero no se debe minimizar la originalidad del Cristia-

---

(215) Reg. de la Com., VI, 25.

(215) En la Epístola del Pseudo-Bernabé se dice: «Harás partícipe de tus bienes a tu prójimo, y no dirás que posees nada propio» (XIX, 8).

nismo en su misma organización como sociedad humana. Los paralelismos que hemos estudiado son totalmente accidentales, y de ningún modo afectan a lo sustancial del mensaje evangélico como doctrina de redención para la humanidad.

Fr. Maximiliano Garcia Cordero, O. P.

Boletín de Derecho Canónico

I

DOCUMENTOS PONTIFICIOS

a) *Motu propio* de Pio XII extendiendo las concesiones de la Constitución Apostólica «Christus Dominus» (lleva la fecha de 19 de marzo de 1957) (1).

Por esta Constitución —de la que nos ocupamos en esta misma Revista (2)— mitigó Su Santidad Pío XII el ayuno eucarístico y, además, facultaba a los Ordinarios de lugar para que, con ciertas condiciones, pudieran permitir la celebración de la Misa por la tarde.

Los sacerdotes que hubieran de celebrar las Misas vespertinas y los fieles que desearan comulgar en ellas debían abstenerse de alimentos sólidos durante tres horas y de bebidas no alcohólicas por espacio de una hora antes de dichos actos.

En vista de los copiosos frutos producidos por dicha concesión, los Obispos dieron rendidas gracias a Su Santidad, y muchos de ellos le rogaron encarecidamente que, para mayor provecho de los fieles, se dignara concederles autorización para permitir todos los días las Misas vespertinas. Le pidieron asimismo que la concesión hecha respecto del ayuno para las Misas y comuniones vespertinas la extendiera a las de la mañana.

No se hizo sordo el Papa a tales peticiones, y considerando los cambios notables que experimentaron la distribución de los

---

(1) AAS 49 (1957), 177-178.

(2) La C. Tomista, 81 (1954), 117 ss.

trabajos, el horario de las oficinas públicas y de toda la vida social, estableció las normas siguientes:

1. Si el bien espiritual de una parte notable de los fieles lo reclama, los Ordinarios de lugar, exceptuados los Vicarios Generales sin mandato especial, pueden permitir la celebración cotidiana de la Misa por la tarde.

2. El espacio durante el cual se ha de guardar el ayuno eucarístico por los sacerdotes antes de celebrar la Misa y por los fieles antes de comulgar, lo mismo por la mañana que por la tarde, se limita a tres horas respecto de los alimentos sólidos y bebidas alcohólicas, y a una hora tocante a las bebidas no alcohólicas: por beber agua no se rompe el ayuno.

3. Lo dispuesto en el número anterior se aplica también a los que celebran o comulgan a media noche o en las primeras horas del día.

4. Los enfermos, aunque no guarden cama, pueden tomar bebidas no alcohólicas y medicinas verdaderas y propiamente dichas, ya sean líquidas ya sólidas, antes de celebrar o antes de comulgar, sin limitación alguna de tiempo.

Pero exhortamos ahincadamente —añade Su Santidad— a los sacerdotes y a los fieles que, cuando puedan cumplirlo, observen la veneranda y antigua forma del ayuno eucarístico antes de la Misa o de la sagrada Comunión.

Por último, a cuantos disfrutaren de las mencionadas facultades les recomienda el Papa que procuren corresponder a tan señalado beneficio con la práctica esmerada de una vida verdaderamente cristiana, especialmente con el ejercicio de obras de penitencia y de caridad.

Asimismo debemos mostrarnos muy agradecidos a Su Santidad por las concesiones del presente *Motu proprio,* merced al cual no sólo amplió las que había hecho en la Constitución «Christus Dominus», sino que además suprimió varios de los requisitos en ella establecidos, como lo de pedir los enfermos consejo al confesor para poder tomar líquidos o medicinas antes de comulgar, y a los no enfermos únicamente les permitía tomar algo a modo de bebida cuando no podían observar el ayuno eucarístico sin una molestia grave producida por un trabajo extenuante, por la hora tardía de la comunión, o por tener que andar un camino largo para ir a la iglesia. Estas mismas

circunstancias se requerían para que los sacerdotes pudieran hacer uso de la mencionada concesión antes de celebrar.

Pero, sobre todo, es de agradecer el que ya no sea preciso guardar el ayuno desde media noche precisamente, lo cual acarreaba no pequeñas molestias a los sacerdotes que habían de celebrar la Misa tarde, y asímismo a los fieles cuando por sus ocupaciones no podían ir temprano a la iglesia para comulgar; viéndose a veces unos y otros impedidos de celebrar o de comulgar por haber tenido que tomar algún alimento o medicina después de media noche.

Nosotros ya hacía tiempo que veníamos abogando por este cambio, de palabra y por escrito. De esta última forma lo habíamos hecho en esta Revista, cuando dimos cuenta del *Motu propio de* Pío XII, del 1 de diciembre de 1940, autorizando a los Ordinarios locales para que pudieran anticipar la *Misa del gallo* a la tarde anterior, durante la guerra, en todos los lugares, donde, por el peligro de las incursiones nocturnas de la aviación enemiga, estaba mandado apagar las luces. En cuyo caso, a los sacerdotes que hubieran de hacer uso de aquella concesión se les prohibía tomar alimento y bebidas desde cuatro horas antes de la Misa; e igualmente a los fieles que desearan comulgar en ella.

A propósito de lo cual hicimos las siguientes indicaciones: «Mucho celebraríamos que en vez de continuar tomando como punto de partida para el ayuno eucarístico, las doce de la noche, se prescribieran las cuatro horas que aquí señala el Papa.

Se podrá, en efecto, discutir acerca de la conveniencia del plan en la vida moderna adoptado, pero es un hecho indiscutible que cada día se va generalizando más un horario harto diferente del observado por los antiguos, el cual impone, *velis nolis,* una adaptación en el de las Misas y demás actos de culto, cuyas consecuencias se dejan sentir en el punto concreto a que nos venimos refiriendo, y hacen cada día más difícil la observancia del ayuno natural desde la media noche, al paso que se haría muy llevadero si, en lugar de partir de ese punto, cualquiera que sea la hora en que se haya de celebrar o recibir la comunión, se señalara el plazo arriba indicado» (3).

Eso mismo repetíamos al exponer la Constitución «Chris-

(3) La C. Tomista, 60 (1941), 247-248.

tus Dominus» (4). Y ahora vemos complacidos que, efectivamente, no sólo se ha dejado de tomar como punto de partida para el ayuno eucarístico las doce de la noche, sino que se reduce a tres horas la prohibición de tomar alimentos sólidos, y a una la de los líquidos no alcohólicos; y aún esto, sin mencionar la distinción entre los licores y las otras bebidas que figuraba en la referida Constitución.

Finalmente advertimos que a nadie debe extrañar el que para la *Misa del gallo,* la de la Vigilia Pascual y cualesquiera otras que se celebren a media noche o en las primeras horas del día, así como también para la comunión que se haya de recibir en ellas, rijan las mismas normas que para todas las otras, conforme dispone el n. 3 del presente *Motu proprio*; pues, una vez que la observancia del ayuno eucarístico no se cuenta desde las doce de la noche, no había motivo para exceptuarlas de la regla general.

b) Motu propio *Cleri sanctitati* de Pío XII, sobre los *ritos orientales* y sobre las *personas* para las iglesias orientales, del 11 de junio de 1957 (5).

En los Boletines correspondientes a los años 1949, 1950 y 1953 dimos cuenta de sendos motus propios sobre la *disciplina del Sacramento del Matrimonio,* sobre *los Juicios* y sobre *los Religiosos, los Bienes temporales de la Iglesia y el Significado de las palabras para las Iglesias Orientales,* respectivamente, anotando algunas de las diferencias existentes entre los mismos y el Código de la Iglesia Latina.

Una cosa parecida haremos ahora respecto de algunos cánones del presente, que abarca 558 distribuídos en cinto títulos, cuyos epígrafes son: tit. I *De ritibus orientalibus*; tít. II *De personis physicis et moralibus*; tít. III *De clericis in genere*; tít. IV *De clericis in specie*; tít. V *De laicis.*

Emplearemos los vocablos *Codex* y *D*(erecho) *O*(riental), el primero para la Iglesia Latina, y los otros para las Iglesias Orientales.

Los cáns. 6-9 del *D. O.* casi coinciden con el can. 98 del *Codex.* El can. 8, § 1 del *D. O.* establece que sin licencia de la

---

(4) La Ciencia Tomista, 81 (1954), 127-128.

(5) AAS 49 (1957), 433-600.

Sede Apostólica nadie puede *válidamente* pasar a otro rito, o, después de legítimo tránsito, volver al primero. La palabra que hemos subrayado no figura en el *Codex*.

El citado canon de éste, en el § 4 autoriza a la mujer de diverso rito para pasar al del marido al contraer matrimonio o durante el mismo; mas, disuelto el matrimonio, puede volver al rito propio, *a menos que por derecho particular se establezca otra cosa*. El can. 9 del *D. O.* omite dicha excepción.

De las personas físicas

En cuanto a la mayoría de edad, el can. 17 § 1 del *D. O.* como norma general establece que bastan los dieciocho años cumplidos para lograrla. El *Codex,* can. 88, § 1, exige los veintiuno.

Tocante al lugar de origen, dispone el *D. O.,* can 19, § 1: El lugar de origen del hijo —el *Codex,* can. 90, § 1, añade: aún del neófito—, es aquel en que el padre, o, si el hijo es ilegítimo *no legitimado* —éste detalle no figura en el *Codex*— o póstumo, la madre tenía el domicilio o, a falta de domicilio, el cuasidomicilio, cuando nació el hijo.

Por lo que atañe al domicilio de la mujer casada, conforme al *D. O.,* can 21, § 1: La esposa no separada legítimamente del marido conserva necesariamente el domicilio de éste; mas la separada legítimamente, *a perpetuidad o por tiempo indefinido,* puede adquirir no sólo cuasidomicilio, sino también domicilio, perdiendo el domicilio del marido. Las cláusulas que dejamos subrayadas no se encuentran en el can. 93 del *Codex*.

Referente a la adquisición de párroco y de Ordinario en virtud del domicilio o cuasidomicilio, el can 22 del *D. O.* deja a salvo el derecho particular que disponga de otra forma, cosa que no hace el *Codex,* can. 94

En lo perteneciente al cómputo de la consanguinidad, ambos derechos coinciden respecto de la línea recta, pero difieren en el de la colateral; ya que, según el *D. O.,* can. 24, § 3: In linea obliqua, tot sunt gradus quot personae in utroque gradu, stipite dempto; mas el *Codex,* can. 93 § 3, señala diversa norma según se trate de ramas iguales, o desiguales.

Sobre la afinidad el can. 25 del *D. O.* dice que se origina del matrimonio válido, aunque no se haya consumado, y se ex-

tiende a mayor o menor número de personas, conforme se trate de personas que se hayan casado varias veces o una sola. El *Codex* habla de la afinidad en el can. 97, según veremos en el apartado II, al exponer la respuesta del S. Oficio.

Acerca de los actos realizados por las personas morales colegiadas, el can. 29 del *D. O.* reproduce en su mayor parte lo del can. 101 del *Codex,* pero difiere en lo siguiente: Si en el tercer escrutinio hay empate, manda el *Codex* al que preside que lo resuelva con su voto; mientras que el *D. O.* no le impone semejante obligación, únicamente le faculta: praeses —dice— sua auctoritate paritatem dirimere potest, aut si agatur de electionibus —prosigue— et praeses sua auctoritate paritatem dirimere nolit, electus habeatur antiquior *primum* sacra ordinatione, *dein* prima professione, *denique* senior aetate(En el *Codex* faltan las palabras que hemos subrayado).

En lo concerniente a la permanencia y cesación de las personas morales, no son pocas las diferencias que existen entre ambos derechos, resultando mucho más completo el can. 30 del *D. O.,* que el 102 del *Codex.* En efecto, aquél provee para los casos en que la persona moral colegiada carezca del número de miembros con voz activa exigido por el derecho para ejercitar los actos de la misma, y también para cuando no quede ningún miembro durante el plazo en que se halla en suspenso dicha persona moral, ésto es, hasta que transcurran los cien años para la extinción.

El requisito de oír el parecer de los consejeros que varios cánones imponen a los Superiores, ¿afecta a la validez o sólo a la licitud? Reinaba diversidad de pareceres acerca de este punto entre los comentaristas del *Codex.* Según el *D. O.* dicho requisito afecta a la validez, en virtud del can. 35 § 1,n. 2.°: Si exigatur consilium tantum, per verba: cum consilio consultorum, vel auditis consultoribus, aliave similia, non requiritur ad valide agendum nisi ut Superior illas personas audiat...

Cumple advertir que luego en varios cánones donde se prescribe el voto consultivo de algunos, deja al arbitrio del Suprerior el pedírselo o no.

En lo referente a la convocatoria de los consejeros, ya se trate de voto consultivo ya decisivo, el *D. O.,* can. 35, § 1, n. 3.°,

aplica la norma que el can. 162 §§ 3, 4, del *Codex* establece para las elecciones, y la del § 2 de este mismo, para el caso en que el voto de aquéllos tenga carácter decisivo.

Bajo el epígrafe: *De iuribus et privilegiis clericorum*, el *D. O.*, cáns. 53-58, después de repetir con ligeras variantes el contenido de los cáns. 118-123 del *Codex*, añade: Can. 59 § 1. Curet Hierarcha ut in sua eparchia habeatur pecuniae summa pensionibus solvendis destinata, ad sublevandos parochos aliosque clericos saeculares eparchiae, qui, viribus deficientes, oficiis obeundis impares existunt.

§ 2. Ad hanc summam constituendam et augendam conferre debent domus seu mensa episcopalis, paroeciae vel quasi-paroeciae, singuli eparchiales consultores, parochi, vicarii paroeciales et, si statuta eparchialia ita ferant, ceteri clerici eparchiae adscripti.

§ 3. Hierarchae plures, in finem de quo in § 1, inter se convenire possunt pro clericis omnium suarum eparchiarum.

Referente a la libre colación de los oficios eclesiásticos, el can. 95 § 1 del *D. O.* exige, lo mismo que el can. 153 § 1 del *Codex*, que el sujeto pasivo sea clérigo; pero si tenemos en cuenta que para el oficio eclesiástico en sentido estricto, según la noción dada por el can. 305 de los promulgados por el Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris* (5 bis), para el oficio eclesiástico en sentido estricto no es privativa la participación de la potestad eclesiástica de orden o de jurisdicción, sino que basta la participación de otra potestad pública eclesiástica, lo cual vale tanto como decir, la potestad dominativa de que gozan los Superiores de religión laical (can. 501, § 1 del *Codex*, y can. 26 del *D. O.*); ahora bien, dichos Superiores pueden ser laicos, y lo son, de hecho, en muchos Institutos religiosos; luego el cargo por ellos desempeñado, según el *D. O.*, es un oficio eclesiástico en sentido estricto, para el cual, sin embargo, no se requiere el clericato; de donde se sigue que entre los mencionados cáns. 95 § 1 y 305 del *D. O.*, existe alguna incoherencia.

(5bis) Véase La Ciencia Tomista, 80 (1953), 301.

De la potestad ordinaria y delegada

A ella consagra el *D. O.* los cáns. 138-154, correlativos a los cáns. 196, 197, 199-210 del *Codex*.

El 26 de marzo de 1952 (6) declaró la *Comisión Intérprete* que las prescripciones de los cáns. 197, 199, 206-209 (del *Codex*), acerca de la potestad de jurisdicción, deben aplicarse, si a ello no se opone la naturaleza de la cosa, el texto o el contexto de la ley, a la potestad dominativa que tienen los Superiores y los Capítulos en las Religiones y en las Sociedades de varones o de mujeres que viven en comunidad sin votos públicos.

Esa declaración la recoge el can. 153 del *D. O.*, colocado inmediatamente después de los que tratan de la potestad de jurisdicción ordinaria y delegada, el cual dispone: Praescripta can. 139-152 de potestate iurisdictionis, nisi natura rei aut textus contextusque legis obstet, serventur de omni ecclesiastica potestate publica.

De los Patriarcas.

Un sólo canon (el 271) les consagra el *Codex*, diciendo que por derecho común no pasa de ser un mero título, el cual sólo les da derecho a precedencia; en cambio, en las Iglesias Orientales los Patriarcas gozan de verdadera jurisdicción y de amplísimos privilegios, como puede verse en los cáns. 216-314 del *D. O.*, donde se encuentra la noción de tales Dignatarios, se dan normas para su elección, se consignan sus derechos, deberes y privilegios, se trata de la Curia patriarcal, y, por último, se provee para cuando la sede está vacante o impedida.

De los Arzobispos y demás Metropolitanos

También acerca de éstos hay diferencia entre el *Codex* y el *O. D.*, como se echa de ver comparando los cáns. 272-274, 277, 284, 291, 292 del primero, con los cáns. 315-339 del segundo.

De los Obispos

Acerca de su nombramiento, de sus derechos y deberes en general concuerda el *D. O.* con el *Codex*, salvas algunas excepciones. Anotamos seguidamente las principales.

(6) AAS 44 (1952), 497.

En lo concerniente a la adquisición de ciertos derechos, difiere el *D. O.* del *Codex*; ya que, según el primero, no se necesita que hayan tomado posesión de las diócesis, basta que hayan recibido la consagración episcopal para obtener: *a*) la jurisdicción y el derecho a percibir las rentas beneficiales; *b*) la facultad de conceder cien días de indulgencia en los lugares de su jurisdicción; *c*) algunos de los privilegios de que gozan los Cardenales (cáns. 396 § 2 y 416).

Asimismo, desde que el nombrado para Obispo recibe la ordenación episcopal, o si ya estaba ordenado, desde la provisión canónica, contrae la obligación de aplicar la Misa *pro populo* todos los domingos y fiestas de precepto, a tenor del can. 404.

El *Codex,* por el contrario, para lo de *a*) y *b*) exige que el nuevo Obispo haya tomado posesión de la diócesis (cáns. 339 y 349 § 2); mientras que los privilegios mencionados en *c*) los adquiere desde el momento preciso en que recibe la noticia de su provisión (can. 349 § 1).

Tocante a la residencia, en lo fundamental coinciden ambos derechos, únicamente difieren en el detalle de no ausentarse de la catedral, que, según el *Codex,* comprende todo el Adviento, la Cuaresma, las fiestas de Navidad, Resurrección, Pentecostés y Corpus Christi (can. 338 § 2), al paso que el *D. O.* señala desde la vigilia de Navidad hasta Epifanía, la Cuaresma mayor y las fiestas de Resurrección y Pentecostés (can. 403 § 3).

Además, el *D. O.* menciona dos cosas que no hallamos en el *Codex,* a saber:

a) Los Obispos representan a la diócesis y a la mesa o palacio episcopal en todos los negocios jurídicos que, a tenor de los cánones, a ellas pertenecen (can. 398).

b) Deben procurar los Obispos:

1.° Que en la propia catedral se celebre, todos los días, donde así se estila, por lo menos una parte del oficio divino, según las legítimas costumbres de cada rito;

2.° Asimismo, que en todas las ciudades, por lo menos en una o en algunas iglesias, siquiera los domingos y días festivos y en las principales solemnidades de los santos conforme al calendario propio, y en sus vigilias, se celebren solemnemente los divinos oficios, con obligación de asistir a ellos el párroco, o el rector y demás ministros de la iglesia. En cuanto a los otros

presbíteros y clérigos de la ciudad, habrá de observarse lo dispuesto en el derecho particular (can. 401).

Del Vicario General

Por lo que hace a su nombramiento, están acordes ambos derechos.

Refiriéndose a los títulos académicos, según el *Codex,* can. 367 § 1: in theologia *et* iure canonico doctor aut licentiatus sit; según el can. 433 § 1 del *D. O.*: in theologia *aut* iure canonico doctor vel prolyta sit.

Varios autores interpretaban el *et* del *Codex,* en sentido disyuntivo. Nosotros así lo habíamos hecho en la nota al can. 367 del Código bilingüe publicado por la BAC. El *D. O.* aprueba dicha interpretación.

Eso mismo tenemos la satisfacción de afirmar en lo que atañe a la índole de la potestad del Vicario General respecto de aquellas cosas para las cuales necesita mandato especial del Obispo, ya que el *D. O.,* can. 434 § 1, n. 2.°, declara expresamente: Syncellus (es decir, el Vicario General), agit *ordinaria potestate etiam in iis quae ex speciali mandato agit* (el subrayado es nuestro).

Administración de los bienes eclesiásticos de las diócesis.

Como algo peculiar del *D. O.* manda establecer un Oficio en todas las diócesis para administrar sus bienes. Pro administratione bonorum ecclesiasticorum —son palabras del can. 438 § 1—, quorum proprietas est penes ipsam eparchiam, constituendum est in curia eparchiali Officium quod constat oeconomo, ad normam can. 429 § 2, ratiocinatore et aliis necessariis ministris.

Sobre la entrada en el archivo diocesano, y lo de sacar documentos del mismo, hallamos algunas variantes entre el *Codex* y el *D. O.,* que indicaremos subrayando las palabras de los respectivos cánones donde aquéllas se encuentran.

Can. 444 § 1 (del *D. O.*): Archivum clausum sit oportet nec ulli illud ingredi liceat sine licentia *aut solius Episcopi* aut Syncelli *simul et cancellarii* (El can. 377 § 1 del *Codex,* dice: sine Episcopi aut Vicarii Generalis et cancellarii licentia).

Can 445 § 1 (*del D. O.*): Ex archivo non licet efferre scri-

pturas sine Episcopi vel Syncelli licentia eademque *quamprimum, semper tamen intra triduum* (en el *Codex,* can. 378 § 1: eaedemque post triduum) in suum locum referantur. *Unius autem Episcopi* (el *Codex* emplea la palabra «Ordinario»), est prorogare hoc tempus...

En lo que atañe a los diversos modos como puede ocurrir la vacante de una diócesis, el can. 430 § 1 del *Codex* enumera: la muerte del Obispo, su renuncia aceptada por el Romano Pontífice, y el traslado o privación intimados al Obispo.

De los oficios en general dice el can. 190 § 1, que vacan por la renuncia de su titular legítimamente aceptada, una vez que se le haya notificado la aceptación de la renuncia por el Superior.

Mas el can. 430 § 1, según acabamos de ver, parece insinuar que la diócesis vaca desde el momento mismo en que al Obispo le fué aceptada la renuncia por el Romano Pontífice, y que circunscribe la necesidad de la previa notificación para los casos de traslado o de privación.

El contraste, al menos aparente, entre ambos cánones, hizo que los autores se dividieran al comentar el último, opinando algunos que en él se contenía una excepción a la regla general establecida en el primero; al paso que otros trataban de conciliarlos, afirmando que también para la vacante de la diócesis por renuncia del Obispo era necesario que se le comunicara la aceptación de la misma por el Romano Pontífice.

Estos últimos ahora pueden alegar en su favor el can. 468 § 1 del *O. D.,* así redactado: Sedes episcopalis vacat Episcopi morte, expressa renuntiatione a Romano Pontifice acceptata, *postquam renuntianti significata est acceptatio.*

Otra variante hay en este mismo capítulo entre el *D. O.* y el *Codex,* a saber: según éste, una misma persona puede ser designada para los cargos de Vicario capitular y de ecónomo; pero aquél exige que se encomienden a distintas personas(cáns. 433 § 3, y 471 § 2, respectivamente).

De los párrocos

Al dar su noción discuerdan parcialmente el *D. O.* y el *Codex,* debido a que el primero no admite los vicarios actuales; de suerte que aún las parroquias unidas a un casa religiosa o a otra persona moral deben ser gobernadas por párrocos.

Conforme al can. 451 § 1 del *Codex*: Parochus est sacerdos *vel persona moralis* —estas últimas palabras no se encuentran en el can. 489 § 1 del *D. O.*—, cui paroecia collata est in titulum...

Etsi paroecia unita fuerit domui religiosae vel alii personae morali, parochus debet constitui ad curam animarum exercendam (cap. 489 § 2 del *D. O.*).

Para esas parroquias el *Codex* dispone: debet constitui vicarius, qui actualem curam gerat animarum... (can. 471 § 1).

En cuanto a la provisión de las parroquias mientras la diócesis se halla vacante o impedida, el can. 455 § 3 del *Codex* advierte, que pertenece al Vicario capitular o a quien gobierna la diócesis: Paroecias liberae collationis conferre, si sedes ab anno saltem vacaverit. El can. 496 § 2, n. 3.° del *D. O.* añade: vel impedita fuerit. Este detalle no carece de importancia, toda vez que ambos cánones hablan de diócesis *vacantes o impedidas.*

Cuándo adquieren los párrocos la cura de almas.—En armonía con lo que arriba hemos visto de los Obispos, el *D. O.,* can. 502, advierte que los párrocos adquieren la cura de almas, o sea, la potestad parroquial, desde el momento de la provisión canónica; mas para poder ejercerla necesitan adquirir la administración de la parroquia, es decir, tomar posesión de la misma, que dice el *Codex* en el can. 461.

Acerca de la residencia, el *D. O.,* se muestra más rígido que el *Codex,* pues en virtud del can. 506 § 2, sólo pueden los párrocos ausentarse de la parroquia cuarenta días al año. En todo lo demás coincide con el can. 465 del *Codex.*

Respecto de aplicar la Misa «pro populo», también se observan algunas variantes. En primer lugar, el *D. O.,* can. 507 § 1, equipara los cuasipárrocos con los párrocos. En segundo lugar, les impone dicha obligación: omnibus diebus dominicis aliisque festis de praecepto —el *Codex* añade—: etiam suppressis (can. 466 § 1).

Por lo que a la celebración de los divinos oficios atañe, a lo del can. 467 del *Codex,* el *D. O.* añade lo siguiente: Diebus dominicis et festis, praeter divinam liturgiam, saltem partem officii, iuxta sui ritus praescripta et normas a Hierarcha loci datas,

celebret per se (parochus) aut per cooperatores (can. 508 § 2).

Y en cuanto a los libros parroquiales, además de los señalados en el can. 470 § 1 del *Codex*, el *D. O.* manda a sus párrocos que lleven también el de esponsales (can. 511 § 1).

De los vicarios parroquiales

A diferencia del *Codex*, que admite cinco especies de vicarios parroquiales, el *D. O.* sólo admite cuatro. Suprime los vicarios actuales, porque, según hemos visto arriba, exige que se nombren verdaderos párrocos para las parroquias anejas a una persona moral.

Respecto del vicario ecónomo y del sustituto, la única diferencia estriba en que al primero el *D. O.* lo denomina vicario *administrador* (can. 513).

De los rectores de iglesias

La diferencia más destacada entre el *D. O.* y el *Codex* respecto de los mismos es la que afecta a la administración de los bienes a dichas iglesias pertenecientes, y a la conservación y decoro del edificio y de los utensilios sagrados, cuando pertenecen a una comunidad religiosa. En efecto, el *Codex* nada provee acerca de tales extremos en el can. 485, que es donde lo determina para las iglesias correspondientes al clero secular; mientras que el *D. O.*, después de señalar lo referente a esas en el can. 525 § 1, agrega en el § 2: Si vero agatur de ecclesia quae pertinet ad aliquam Religionem, bonorum administrationi, sacrae supellectili atque aedium sacrarum conservationi et decori Superior religiosus consulere debet.

De los laicos

El *D. O.* les consagra los cáns. 527-558.

El primero de éstos reproduce textualmente lo del can. 682 del *Codex*.

El segundo, peculiar del *D. O.*, encomienda a los Ordinarios locales que dicten las normas oportunas para que los laicos ayuden al clero en algunos quehaceres del ministerio. He aquí cómo se expresa el can. 528 § 1. Hierarchae locorum opportunis praescriptionibus curent, servatis normis de hac re ab Apostolica Sede datis, ut, idoneorum sacerdotum ductu, laici cleri-

cis adiutricem pro viribus operam praestent ad christianas leges propugnandas et secundum eas totam populi vitam componendam, vitae exemplo sua dicta confirmantes.

§ 2. Laici, praesertim qui doctrina praecellant, ne omittant opportunis rationibus graviores causas, quae ad sociales res attinent, catholicae doctrinae fraternaeque caritatis lumine collustrare.

De las asociaciones de fieles en general.

Las diferencias más notables que acerca de ellas encontramos entre el *D. O.* y el *Codex* son éstas dos: *a*) Fidelium consociationes etsi ab Ecclesia nec erectae nec approbatae fuerint, subsunt nihilominus vigilantiae Hierarchae loci qui curare debet ne abusus in eas irrepant: si qui autem irrepserint, corrigere ac reprimere (can. 532 § 2 del *D. O.*). (Bajo dicho epígrafe no encontramos en el *Codex* ningún canon análogo); *b*) Vexillum et insignia consociationis peculiari approbatione indigent legitimae auctoritatis (can. 537 del *D. O.*). (Tampoco figura en el *Codex* una provisión semejante).

De las asociaciones de fieles en particular

El *D. O.* distingue cuatro especies de asociaciones en la Iglesia: las agregaciones a los monasterios, las terceras Ordenes seculares, las cofradías y las pías uniones (can. 548).

La primera de ellas es peculiar de los Orientales; en cambio, las otras tres les son comunes con la Iglesia Latina (cfr. can. 700 del *Codex*).

El can. 550 § 1 del *D. O.* nos ofrece la noción de aquéllas en estos términos: Aggregationes ad monasteria sunt consociationes fidelium qui in saeculo ad christianam perfectionem contendunt, sub moderatione Superioris monachorum, secundum normas legitime approbatas.

Parécense bastante a las terceras Ordenes seculares, como puede verse en el can. 702 § 1 del *Codex*, y en el can 551 § 1 del *D. O.*

I I

SAGRADA CONGREGACION DEL SANTO OFICIO

a) *De la afinidad.*—Se preguntó a esta S. Congregación si la afinidad contraída por los infieles produce impedimento para los matrimonios que se celebren después de haberse bautizado al menos una de las partes.

Con fecha 16 de enero de 1957, los Cardenales miembros del referido Dicasterio, después de haber oído el parecer de los Consultores, dieron respuesta *afirmativa* (7).

Por disposición del can. 97 § 1, que modificó el derecho anterior, «affinitas oritur ex matrimonio valido sive rato tantum sive rato et consummato».

El can. 1015 aplica el vocablo «rato» únicamente al matrimonio válido de los cristianos, denominando «legítimo» el matrimonio válido entre no bautizados.

Esto hizo que algunos autores no consideraran la afinidad contraída por los infieles como impedimento matrimonial después del bautismo. Otros, por el contrario, fijándose en que la afinidad es un vínculo natural, y en que las nociones del can. 1015 no se aplican en todos los lugares del Código en sentido estricto, como acontece, por ej., en el can. 331, § 1, n. 1.º, donde se exige para ser Obispo el haber nacido de *legítimo* matrimonio, defendían que la afinidad se originaba también del matrimonio contraído en la infidelidad; y esta doctrina ha sido confirmada por la respuesta del Santo Oficio arriba transcrita.

b) *Duda acerca de la validez de la concelebración.*—Se preguntó al mismo Dicasterio si concelebran válidamente varios sacerdotes, pronunciando sólo uno las palabras «Hoc est Corpus meum» et «Hic est sanguis meus», sobre el pan y el vino, aunque los demás no pronuncien dichas palabras, pero, sabiéndolo y consintiendo en ello el celebrante, han manifestado tener intención de hacer suyas las palabras y las acciones del mismo.

Reunidos el día 8 de marzo de 1957 los Cardenales pertenecientes a dicha S. Congregación, previo el informe de los Con-

---

(7) AAS 49 (1957), 77.

sultores, dieron respuesta *negativa,* alegando que, por institución de Jesucristo, sólo celebra válidamente el sacerdote que pronuncia las palabras de la consagración (8).

Habiendo el Cardenal Pro-Secretario informado a Su Santidad de ambas resoluciones, el Papa las confirmó y mandó publicarlas.

III

SAGRADA CONGREGACION CONSISTORIAL

Fórmula que han de observar los Vicarios Generales Castrenses al hacer la relación que deben enviar cada tres años a Roma sobre el estado del Vicariato.—En el Boletín del año 1952 (9), dimos cuenta de la Instrucción *Sollemne semper,* acerca de los Vicarios Castrenses, publicada por este Dicasterio, en cuyo art. IX se decía: «Cada tres años el Vicario General Castrense deberá enviar una relación a la S. Congregación Consistorial de lo actuado durante ese plazo, y del estado del Vicariato».

Para facilitarles el trabajo confeccionó ese Dicasterio un formulario, detallando todos los puntos sobre los cuales han de informar, y son nada menos que 146 agrupados en doce capítulos, bajo estos rótulos: I. *De Vicariatu Castrensi*; II. *De Curia Castrensi*; III. *De Vicario Castrensi*; IV. *De militum cappellanis* (seculares y religiosos); V. *De religiosis mulieribus*; VI. *De militibus*; VII. *In regionibus SS. Congregationibus pro Ecclesia Orientali et de Propaganda Fide*; VIII. *De Sacramentis*; IX. *De libris paroecialibus*; X. *De aedibus sacris*; XI. *De administratione bonorum temporalium*; XIII. *Vicarius Castrensis, qui pagos et militum familias obnoxios habeat, his quae sequuntur quaesitis respondeat.*

Esta *Instrucción* está fechada el 20 de octubre de 1956 (10).

Los trienios son fijos y comunes. Se comienza a contar desde el 2 de enero del año 1952.

---

(8) AAS 49 (1957), 370.

(9) Véase La Ciencia Tomista, 79 (1952), 114-117.

(10) AAS 49 (1957), 150-163.

I V

SAGRADA CONGREGACION DE SACRAMENTOS

Decreto aboliendo la obligación de notificar a la Santa Sede las confirmaciones administradas por los párrocos a quienes se hallan en peligro de muerte.—Por otro Decreto, del 14 de septiembre de 1946, facultó esta misma S. Congregación a los párrocos, etc., para que administraran el sacramento de la confirmación a los fieles que se hallen en peligro de muerte, siempre que no pueda un Obispo administrárselo.

Al párroco y demás ministros extraordinarios les ordenaba que cada vez que confirmen den cuenta de todo al Obispo diocesano mediante documento auténtico, especificando todas las circunstancias que concurren en el caso.

A los Ordinarios de lugar imponíales dos obligaciones: *a*) la de instruir a sus sacerdotes acerca de la forma cómo deben cumplir su cometido; *b*) la de enviar a la S. Congregación al comienzo de cada año, una relación del número de confirmados el año anterior y de la razón alegada por los ministros extraordinarios para administrar el sacramento.

Habiendo transcurrido ya diez años desde la publicación de ese Decreto, le pareció a este Dicasterio, *facto verbo cum Sanctissimo,* exonerar a los Ordinarios de esta última obligación a partir de este año de 1957, toda vez que por las relaciones durante el decenio recibidas se ha comprobado suficientemente que dicho sacramento fué administrado en forma debida cumpliendo todas las prescripciones del mencionado Decreto.

Por lo demás —agrega la S. Congregación— los Ordinarios de lugar deben continuar poniendo sumo cuidado en sus respectivas diócesis para que los ministros extraordinarios de este sacramento procuren administrarlo con diligencia y adopten las debidas cautelas a fin de impedir el peligro de nulidad, evitando asimismo que se cometa cualquier irreverencia.

Y si algún abuso se introdujera, no dejen los Ordinarios de acudir a la S. Congregación, si fuera preciso, para desarraigarlo inmediatamente (11).

---

(11) Lleva este Decreto la fecha del 1 de julio de 1957, y apareció en AAS 49 (1957), 943-944.

V

SAGRADA CONGREGACION DEL CONCILIO

Decreto trasladando el ayuno y abstinencia de la víspera de la Asunción al día 7 de diciembre.—Habiendo muchos Ordinarios de diversas Naciones, manifestado a la Santa Sede las dificultades que, por las circunstancias de tiempos y lugares continuamente impiden la fiel observancia del ayuno y abstinencia la víspera de la Asunción, la S. Congregación del Concilio, tras maduro examen, por especial mandato del Sumo Pontífice, resolvió trasladar dicha obligación a la víspera de la Inmaculada Concepción para todos los fieles, cualquiera que sea el lugar donde moren.

Este decreto lleva la fecha del 25 de julio de 1957 (12).

V I

SAGRADA CONGREGACION DE RELIGIOSOS

a) *Decreto aprobando las normas por las que se rige la agregación al Instituto Pontificio «Regina Mundi», y el reconocimiento por el mismo.*—En el Boletín del pasado año (13) dimos un resumen del Motu propio de Pío XII, en el cual, aparte de otras cosas, facultaba a dicho Instituto para que pudiera agregar a sí aquellas Escuelas e Institutos o Secciones de los mismos que le parezcan afines.

A eso responde el presente Decreto de la S. Congregación, con fecha 12 de marzo de 1957 (14), que promulga las normas siguientes:

I. *La agregación,* que a tenor de los Estatutos del mencionado Instituto puede hacerse, es el acto en cuya virtud el Instituto agregado se pone bajo el patrocinio del Instituto Pontificio «Regina Mundi», se reconocen los estudios en aquél cur-

---

(12) AAS 49 (1957), 638.

(13) Véase La Ciencia Tomista, 84 (1957), 122-124.

(14) AAS 49 (1957), 869-971.

sados, y se le concede el derecho de conferir diplomas pontificios, cumpliendo los debidos requisitos.

II. Tales diplomas son de igual valor que los conferidos por el Instituto Pontificio «Regina Mundi», al final de los años primero y segundo. Mas el diploma que se confiere al final del año tercero, y, sobre todo, el «Diploma de Magisterio», únicamente se puede conferir a las alumnas del Instituto agregado que asistan después, durante un año por lo menos, a las clases del Instituto Pontificio «Regina Mundi», de Roma.

III. Las condiciones para la agregación son:

a) Los profesores deben estar adornados de las dotes exigidas por el art. 4 de los Estatutos del mencionado Instituto Pontificio.

b) Se requiere que las alumnas hayan cursado en debida forma los estudios previos en conformidad con el art. 5 de los Estatutos.

c) Los estudios deberán regularse a tenor de los arts. 6 y 7 de los Estatutos.

d) Se harán los exámenes ateniéndose a lo que ordena el art. 8 de los Estatutos.

IV. El Instituto agregado enviará todos los años al Instituto Pontificio «Regina Mundi», una relación en la que se indique claramente:

a) el elenco de las materias que se han explicado;

b) el número de horas dedicado a cada materia, el programa, el libro de texto impreso o editado de otra forma;

c) los nombres de los profesores con sus títulos académicos;

d) la lista de las alumnas que asistieron a cada curso y los exámenes que sufrieron;

e) los nombres de las alumnas que obtuvieron diplomas pontificios en virtud de la agregación y las notas de sus exámenes.

V. Al Instituto Pontificio «Regina Mundi», le compete el derecho de visitar por medio de sus Delegados a los Institutos agregados y el de presidir sus exámenes.

VI. La agregación se verifica de acuerdo con el art. 13 de los Estatutos del Instituto Pontificio «Regina Mundi», por decreto de la S. Congregación de Religiosos, en el cual se determinan a la vez las condiciones y privilegios de la agregación concedida.

VII. Además de la agregación, dari potest *Recognitio* seu

Agnitio, merced a la cual el Instituto reconocido se coloca bajo el patrocinio del Instituto Pontificio «Regina Mundi» y se tienen en cuenta los estudios en aquél realizados, ya con vistas a lograr la aprobación de los Ordinarios locales a tenor del can. 1381 del *Codex,* ya en orden a proseguir los estudios en el Instituto Pontificio «Regina Mundi», sin que por eso el Instituto reconocido adquiera derecho para conferirir diplomas pontificios.

Las normas del n. IV (exceptuada la letra *e*), V y VI dadas para los Institutos, valen también para los Institutos reconocidos.

b) *Decreto relativo a los religiosos sometidos al servicio militar.*—Para obviar los peligros que a la vocación y al espíritu religioso acarrea el servicio militar, al que la potestad civil, sin respeto al privilegio de la inmunidad clerical, somete en algunas Naciones a los religiosos y a los miembros de las Sociedades de vida común, la Santa Sede juzgó oportuno y hasta necesario dictar normas especiales y señalar las debidas cautelas.

Guiada por ese consejo, la S. Congregación de Religiosos promulgó el año 1911 el Decreto «Inter reliquas», que después interpretó y redujo a la práctica en diversas ocasiones.

Pero en vista de que últimamente han cambiado no poco las condiciones en que se practica dicho servicio, y se cuenta con medios preservativos más eficaces, pareció conveniente reorganizar toda la materia por completo.

Así, pues, tras concienzudo examen, en la Reunión Plenaria de los Eminentísimos Padres y con la aprobación de Su Santidad en la Audiencia del 30 de junio de 1957, dicha S. Congregación decidió establecer lo siguiente:

Art. 1.—*Noción del servicio militar.*

En este Decreto se entiende por servicio militar el servicio ordinario, que, por disposición de las leyes civiles, los jóvenes religiosos enrolados por vez primera en el ejército y sometidos a su disciplina bajo la autoridad militar deben prestar al menos durante un semestre, continuo o interpolado, ya sea manejando las armas, ya prestando cualesquiera servicios auxiliares, aunque sólo sea como sanitarios.

Art. 2.—*Los votos perpetuos y el servicio militar.*

Nadie puede ser válidamente admitido a la profesión per-

petua antes de haber cumplido el servicio militar o de que le hayan declarado absolutamente inhábil para el mismo, o por cualquier motivo se halle jurídicamente libre del mismo a perpetuidad.

Art. 3.—*Los votos temporales y el servicio militar.*

§ 1. Quedando firme lo dispuesto en el § 2, se suspenden los votos temporales del religioso llamado a filas por el tiempo que se halle sometido a la disciplina militar.

§ 2. Sin embargo, al religioso que ofrezca seguridad de ser digno de continuar con los votos temporales durante el servicio militar, y lo pida, el Superior mayor, con el consejo de sus Consultores, podrá concedérselo por un tiempo determinado o a voluntad del mismo según su conciencia y prudencia.

§ 3. Mientras dura el servicio militar, dicho Superior, con causa justa y grave, por un comunicado escrito, podrá suspender los votos concedidos a tenor del § 2; e igualmente puede conceder el restablecimiento de los votos que se habían suspendido bien fuese desde un principio, bien más tarde.

Art. 4.—*Condición jurídica del religioso durante el servicio militar.*

§ 1. El religioso, mientras cumple el servicio militar, se halla legítimamente ausente de la casa religiosa y, por lo mismo, continúa sometido a las obligaciones de la vida religiosa que, a juicio del Superior mayor, pueden compaginarse con su condición de militar.

§ 2. A los efectos del can 574 § 1, y quedando en pie el art. 6, al que continuó ligado con los votos, se le puede computar el tiempo transcurrido en la milicia según la norma del art. 3 §§ 2 y 3.

§ 3. El religioso, aun cuando esté libre de los votos durante el servicio militar, continúa siendo miembro de su Religión, y se halla sometido a la potestad de sus Superiores.

§ 4. El religioso no ligado con los votos, puede, a tenor del can. 637, abandonar libremente la Religión, avisando previamente, y esto para la validez del acto, a los Superiores enviándoles una declaración escrita, o, manifestándolo de palabra al Superior en presencia de testigos. La declaración oral surte efecto inmediatamente; mas la escrita no lo surte hasta que el religioso se entere de haberla recibido el Superior.

A su vez, la Religión puede declarar dimitido al religioso,

en conformidad con el mismo can. 637, por causas justas y razonables, observando la forma indicada.

Art. 5.—*De la pobreza.*

En lo que atañe a los bienes adquiridos por los religiosos durante el servicio militar y a los que después, por razón del mismo, les vengan, ya estuvieran ligados con los votos durante la milicia, ya libres de ellos, se han de observar estas normas: § 1, 1). Cuanto el religioso adquiera por su industria o en consideración a la Religión, para ésta lo adquiere.

2) Adquiere por su industria el sueldo militar y, en general, todo aquello que perciba por su condición de militar.

§ 2, 1) Mas la gratificación que se da al profeso de votos simples y que puede convertirse en patrimonio, se capitalizará en calidad de dote, cuyos réditos percibirá la Religión mientras el alumno permanezca en ella. Al morir éste dicha gratificación pasa a ser propiedad de aquélla. Al religioso que abandone el Instituto por cualquier motivo que lo haga, se le restituirá la gratificación íntegra sin los réditos ya vencidos. Por lo que a los regulares concierne cúmplase lo dispuesto en los cáns. 581 y 582.

2) Las pensiones que el religioso adquirió por señalados méritos de guerra, por heridas o enfermedades contraídas en el servicio, se entregan a la Religión y a ésta le pertenecen mientras el religioso continúe en ella; pero las adquiere para sí en el caso de abandonarla.

3) Las gratificaciones, obsequios y cualesquiera otros donativos concedidos por haber muerto el religioso en la milicia, pertenecen a la Religión si él murió siendo miembro de la misma.

Art. 6.—*Prueba después del servicio militar.*

Continuando en vigor lo del can. 574, el religioso, terminado el servicio militar, permanecerá durante algún tiempo bajo el régimen de la vida común y con votos temporales. Ese plazo por regla general no bajará de un trimestre. El Superior mayor, oído el parecer de sus consejeros, podrá, con causa grave, abreviar el trimestre o, según su prudente juicio, prolongarlo hasta un año antes de admitir al religioso a la profesión perpetua.

Art. 7.—*Extensión del Decreto.*

§ 1. Lo establecido en los artículos anteriores, obliga también, con las debidas adaptaciones, a las Sociedades que viven en común sin votos.

§ 2. Quedando firme lo del can. 556 § 1, los novicios llamados a la milicia, si no fueron legítimamente despedidos de la Religión o ellos la abandonaron, continúan perteneciendo a la misma y gozan de los privilegios de los novicios.

Art. 8.—*Relación con el derecho anterior.*

Todas las profesiones hasta ahora emitidas contra lo establecido en el Decreto «Inter reliquas», y subsiguientes declaraciones del mismo, se subsanan por el presente Decreto en lo que se refiere a todos los efectos canónicos.

Contrariis quibuslibet non obstantibus et revocatis privilegiis seu concessionibus hac in re datis (15).

V I

SAGRADA CONGREGACION DE RITOS

a) *Ordenaciones y Declaraciones acerca del restaurado orden de la Semana Santa.*—La restauración litúrgica de la Semana Santa promulgada el 16 de noviembre de 1955 por la S. Congregación de Ritos, Decreto general *Maxima Redemptionis nostrae mysteria,* fué recibida con verdadera alegría por todos y fué puesta en práctica en todas partes con excelentes resultados pastorales.

Sin embargo, varios Obispos pusieron en conocimiento de la S. Congregación algunas dificultades prácticas que en ciertos lugares se habían presentado. Para resolverlas, la Comisión Pontificia de varones peritos que había preparado el restaurado Orden, tras maduro examen, redactó las presentes *Ordenaciones y Declaraciones,* en las cuales va incluída también la Declaración relativa al modo de celebrar los ritos restaurados, emanada de este mismo Dicasterio con fecha 15 de marzo de 1956; igualmente el Decreto general, arriba mencionado, y la *Instrucción* aneja del 16 de noviembre de 1955 (16), continúan en vigor, salvas las innovaciones que aquí se introducen, que fueron aprobadas por Pío XII, y, obedeciendo a su mandato, la S. Congregación de Ritos establece lo siguiente.

---

(15) AAS 49 (1957), 871-874.

(16) Nos hemos ocupado de todos esos documentos en los Boletines de

I. *Del rito solemne o simple que se debe observar en la liturgia de la Semana Santa.*

1. En todas las iglesias y oratorios públicos y semipúblicos, donde haya suficientes ministros sagrados, pueden celebrarse en forma solemne los sagrados ritos de la dominica II de Pasión o de Ramos, los del Jueves y Viernes Santo y los de la Vigilia pascual (*Declaración* del 15 de marzo de 1956, n. 1, e *Instrucción* del 16 de noviembre de 1955, n. 4).

2. Pero en las iglesias y oratorios públicos y semipúblicos, donde falten ministros sagrados, puede emplearse el rito simple; para el cual se requiere suficiente número de «ministrantes», ya sean clérigos, ya monagillos, precisándose tres al menos para la dominica II de Pasión o de Ramos y para la Misa del Jueves Santo; y cuatro siquiera para celebrar la Acción litúrgica del Viernes Santo y para la Vigilia pascual. Estos «ministrantes», deben estar cuidadosamente instruídos acerca de sus funciones (*Instrucción* citada, n. 3). Esta doble condición, a saber, del suficiente número de «ministrantes», y de su congrua preparación, exígese en absoluto para practicar el rito simple. Y acerca de su observancia deben velar diligentemente los Ordinarios locales (*Declaración* del 15 de marzo de 1956).

3. Donde se celebran con rito simple las funciones litúrgicas de la Semana Santa, si se tiene a mano otro sacerdote o por lo menos un diácono, no hay inconveniente en que éste, revestido con sus ornamentos, cante el Evangelio, cuando lo hay, o la historia de la Pasión (reservando al celebrante la parte de Cristo), o el anuncio pascual, y también, las lecciones e invitaciones, como el *Flectamus genua* y *Levate,* o el *Benedicamus Domino* o el *Ite, Missa est*; en una palabra: que cumpla debidamente los oficios del diácono.

II. *De la dominica II de Pasión o de Ramos.*

4. La bendición solemne y la procesión de los ramos con la Misa subsiguiente se celebrarán por la mañana, a la hora en que se acostumbra a celebrar la Misa principal, en el Coro después de Tercia (cfr. *Decreto general,* del 16 de noviembre de 1955, n. 6).

---

los años 1956 y 1957 (Cfr. La Ciencia Tomista, 83 [1956], 100-111; 84 [1957], 148-149).

Pero en las iglesias donde suelen celebrarse Misas vespertinas con gran concurso del pueblo, el Ordinario local puede permitir la bendición y procesión de los ramos con la subsiguiente Misa por la tarde, pero a condición de que no se tenga la bendición y procesión de los ramos por la mañana en tales iglesias.

5. No está permitido celebrar la bendición de los ramos solamente, sin la subsiguiente procesión y Misa.

6. Lo que sí está permitido es bendecir los ramos en una iglesia y desde ella ir procesionalmente a la iglesia principal para celebrar allí la Misa (*Ordo,* n. 17). Mas donde no haya dos iglesias, pueden bendecirse los ramos en algún lugar conveniente, o aunque sea al aire libre, ante una ermita, o ante la misma cruz procesional, siempre que parta luego desde allí la procesión hasta la iglesia donde se celebre la Misa.

7. Como será muy difícil que puedan asistir todos los fieles a la bendición de los ramos, procuren los rectores de iglesias colocar ramos benditos en la sacristía o en otro lugar apto para distribuirlos a quienes no hayan asistido a la procesión.

III. *Del Jueves Santo.*

8. La Misa de los óleos debe celebrarse por la mañana, después de Tercia; pero la Misa *in Cena Domini* tendrá lugar por la tarde, a la hora que sea más oportuna, no antes de las cuatro, ni después de las nueve.

9. Donde una razón pastoral lo aconseje, puede el Ordinario del lugar permitir que, además de la Misa principal *in Cena Domini,* se celebre una o dos Misas *rezadas* en todas las iglesias u oratorios públicos; pero en los oratorios semipúblicos sólo puede permitir una (cfr. *Instrucción* del 16 de noviembre de 1955, n. 17).

Y si, por cualquier motivo, ni aun con rito simple se pudiera celebrar la Misa principal *in Cena Domini,* el Ordinario del lugar, por motivo pastoral, puede permitir dos Misas *rezadas* en las iglesias u oratorios públicos, y una sola en los semipúblicos (*Declaración* del 15 de marzo de 1956, n. 4).

Estas Misas rezadas deberán celebrarse a las mismas horas que arriba, en el n. 8, se indican para la Misa *in Cena Domini.*

10. Es muy conveniente que también en las antedichas Mi-

sas rezadas el celebrante, después del Evangelio, haga una breve plática sobre los sublimes misterios del día.

11. El Jueves Santo sólo está permitido administrar la comunión a los fieles en la Misa principal *in Cena Domini* y en todas las otras Misas rezadas que hubiera permitido celebrar el Ordinario local, o a continuación e inmediatamente después de ellas.

12. A los enfermos se les puede llevar la comunión este día por la mañana y por la tarde.

13. El Ordinario del lugar puede permitir la binación de la Misa principal *in Cena Domini,* a los sacerdotes encargados de dos o más parroquias (*Declaración,* del 15 de marzo de 1956, n. 6).

14. En los lugares donde el Jueves Santo, después de la Misa *in Cena Domini,* aunque se haya celebrado en forma sencilla, se traslada y repone el Stmo. Sacramento, es de estricta obligación celebrar también en la misma iglesia u oratorio, la Acción litúrgica postmeridiana del Viernes Santo, *in Passione et Morte Domini* (*Declaración* del 15 de marzo de 1956, n. 3).

IV. *Del Viernes Santo.*

15. Este día la solemne Acción litúrgica *in Passione et Morte Domini,* se celebra por la tarde, y precisamente hacia las tres; pero si una razón pastoral lo aconseja, puede comenzarse al medio día, o también más tarde de las tres, pero no después de las nueve.

16. A los sacerdotes encargados de dos o más parroquias, el Ordinario del lugar puede permitirles que repitan la Acción litúrgica, de este día, pero no en la misma parroquia, y, en cuanto al tiempo, a las horas señaladas en el n. 15 (cfr. *Declaración* del 15 de marzo de 1956, n. 6).

17. Si el párroco o el rector de la iglesia prevé que, dado el gran concurso de fieles, la adoración de la Santa Cruz, según se prescribe en el Orden de la semana santa, difícilmente se podrá verificar sin menoscabo del buen orden y de la devoción, entonces la ceremonia se practicará de esta forma: El celebrante, una vez que hayan terminado la adoración el clero, si lo hay, y los ministrantes, tomará la Santa Cruz de las manos de éstos y colocándose en la grada más alta del altar, con breves palabras invitará al pueblo a que adore la Santa Cruz a cuyo

efecto la sostendrá elevada un corto espacio para que los fieles la adoren en silencio.

18. El Viernes Santo sólo puede distribuirse la sagrada Comunión dentro de la solemne Acción litúrgica postmeridiana, exceptuados los enfermos en peligro de muerte (cfr. *Instrucción* del 16 de noviembre de 1955, n. 19).

V. *Del Sábado Santo y de la Vigilia pascual.*

19. En cuanto a la hora de celebrar la vigilia pascual, debe observarse lo siguiente:

a) Es hora competente aquella que permite comenzar su Misa cerca de la medianoche entre el Sábado Santo y el domingo de Resurrección (*Decreto general* del 16 de noviembre de 1955, n. 9).

b) Sin embargo, donde, ponderadas las peculiares condiciones de personas y lugares, por razones graves de orden público y pastoral, a juicio del Ordinario del lugar, convenga anticipar la hora de celebrar la vigilia, ésta no puede comenzar antes del crepúsculo o, a lo sumo, antes de ponerse el sol (cfr. *Decreto general,* arriba citado).

c) Mas el permiso de anticipar la hora de la vigilia pascual no lo puede conceder el Ordinario del lugar indistintamente o en forma general para toda la diócesis o región, sino sólo para las iglesias o lugares donde lo reclame una verdadera necesidad; además, es de suma conveniencia que se observe la hora competente al menos en la catedral y en todas las otras iglesias, especialmente de los religiosos, donde se pueda hacer sin grave incomodidad.

20. Se puede celebrar la vigilia pascual aún en las iglesias u oratorios donde no se celebraron las funciones del Jueves y Viernes Santo, u omitirla en las iglesias u oratorios donde se celebraron dichas funciones (*Declaración* del 15 de marzo de 1956, n. 5).

21. A los sacerdotes encargados de dos o más parroquias, el Ordinario del lugar puede permitirles binar la Misa de la vigilia, pero no en la misma parroquia (*Declaración* del 15 de marzo de 1956, n. 6).

22. Habiéndose restituído la vigilia pascual a su nativa sede nocturna, no conviene que en la Misa solemne de la misma se confiera la tonsura ni las Ordenes menores o mayores.

Este documento trae la fecha del 1 de febrero de 1957 (17).

b) *Decreto relativo al modo que debe observarse para formar juicio sobre la revisión de los escritos en la Congregación ordinaria de la Sagrada Congregación de Ritos.*—Entre las investigaciones que a los Obispos impone el Código de derecho canónico para obtener de la Sede Apostólica la introducción de la Causa de Beatificación de los Siervos de Dios, no se debe considerar de poca importancia la búsqueda de los escritos redactados por el Siervo de Dios, siendo cosa evidente que en ellos se manifiesta la índole, el carácter y el espíritu del escritor.

Tocante a la revisión de los escritos es clara la disposición dictada por Urbano VIII: «Además —ordena— precisa investigar con suma diligencia, si aquél o aquélla cuya canonización se pide, ha escrito algún libro, tratado, opúsculo, meditaciones u otra cosa por el estilo; porque si consta que ha escrito algo, antes de cualquier otra investigación, deben examinarse cuidadosamente aquellos libros en la Sagrada Congregación, para ver si contienen errores contra la fe o las buenas costumbres, o alguna enseñanza nueva o peregrina u opuesta a las costumbres y común sentir de la Iglesia».

Benedicto XIV precisó más esa disciplina, la cual pasó después al Código, que en los cáns. 2065, ss., la impuso como práctica a seguir en la revisión de los escritos.

Sin embargo, movida por la gravedad de la materia, esta S. Congregación, a fin de que se examinen los escritos más plenamente, según había establecido antes para la introducción de la Causa, asimismo respecto del examen de los escritos juzgó conveniente ordenar que, además del Secretario de la S. Congregación, del Promotor General de la Fe, y el Subpromotor, intervenga también aquella parte de los Consultores denominados «Oficiales Prelados»; y todos ellos redacten en forma concisa su voto consultivo, acerca de dicha revisión, leyéndolo ante los Cardenales, que discutirán luego el asunto.

Habiendo el Cardenal Prefecto referido todo eso al Papa, Su Santidad lo aprobó, y mandó que en lo sucesivo se tuviera co-

---

(17) AAS 49 (1957), 91-95.

mo norma a la cual deben adaptarse los encargados de dictaminar sobre los escritos (18).

c) *Decreto «Urbis et Orbis», sobre la custodia de la sagrada Eucaristía.*—La Iglesia procuró siempre con exquisita diligencia que la Sagrada Eucaristía se guarde con el máximo decoro. Pero dicha solicitud se practicó en formas diversas con el andar de los tiempos. Por eso, creciendo cada día la devoción eucarística de los fieles, convirtió en centro de la floreciente vida cristiana el lugar donde se reserva el Stmo. Sacramento.

Mas a fin de pracaver los abusos, y de que todo se haga en debida forma, la Autoridad competente, en diversas ocasiones, dictó varios documentos, decretos o leyes para determinar el lugar, la forma y el uso de guardar la Eucaristía. Todo ello lo recogió y expresó el *Codex* así: Can. 1268 § 2: «La sagrada Eucaristía se guardará en el lugar más digno y excelente de la iglesia, y, por lo tanto, de ordinario en el altar mayor». Can. 1269 § 1: «La sagrada Eucaristía debe guardarse en un sagrario inamovible colocado en medio del altar».

Recientemente, nuestro Smo. Padre Pío XII, en su alocución a los asistentes al Congreso Internacional de liturgia pastoral, celebrado en Asís el 22 de septiembre de 1956, expuso brillantemente algunos de los capítulos más importantes relativos a la doctrina y la práctica de la Iglesia sobre la presencia real de Jesucristo en el sagrario, rebatió algunos errores modernos, y recomendó con sumo encarecimiento los ejercicios piadosos en honor del Stmo. Sacramento reservado en los sagrarios, en conformidad con la tradición aprobada por la Iglesia.

Teniendo presentes todas esas cosas, la S. Congregación de Ritos, haciendo uso de las facultades que el Papa le concedió, decretó cuanto sigue:

1. Se han de observar con toda exactitud las normas establecidas en el *Codex* (cáns. 1268, 1269); y los Ordinarios de lugar ejercerán una vigilancia asidua sobre este punto.

2. El sagrario deberá estar firmemente unido con el altar, de tal manera que no se le pueda mover de allí. De ordinario se colocará en el altar mayor, a no ser que resulte más conveniente y digno para el culto y veneración de tan augusto Sacramento guardarlo en otro altar, según acaece generalmente

(18) El Decreto lleva la fecha del 9 de abril de 1957, y fué publicado en AAS 49 (1957), 424-425.

en las iglesias catedrales, colegiatas y conventuales, en las que suelen celebrarse funciones corales; o a veces en los santuarios mayores, a fin de que no se anuble el culto supremo de latría debido al Stmo. Sacramento, por la especial devoción de los fieles al objeto venerado en tales santuarios.

3. Se debe celebrar la santa Misa habitualmente en el altar donde se reserva la sagrada Eucaristía.

4. En las iglesias donde hay un solo altar, no puede éste construirse de forma que el sacerdote celebre de cara al pueblo; sino que sobre el altar, en medio del mismo, debe colocarse el sagrario para guardar la sagrada Eucaristía, construído en armonía con las leyes litúrgicas, digno por su forma y dimensiones de tan excelente Sacramento.

5. El sagrario debe estar cerrado sólidamente por todas partes, y con tal seguridad que se aleje el peligro de cualquier profanación.

6. Durante el tiempo que se conservan allí las sagradas especies, el sagrario deberá estar cubierto con el conopeo, y, de acuerdo con la antigua tradición, eclesiástica, ha de arder una luz continuamente delante del mismo.

7. El sagrario, en cuanto a su forma, debe estar en consonancia con el estilo del altar y de la iglesia; que no discuerde mucho de los estilos hasta ahora usados; no se reduzca a la forma de una simple caja, sino que represente de algún modo la verdadera morada de Dios con los hombres; no se le adornará con símbolos o figuras inusitadas, que exciten la admiración de los fieles, o den pie a una interpretación errónea, o no guarden relación con el Stmo. Sacramento.

8. Quedan terminantemente prohibidos los sagrarios colocados fuera del altar, v. gr., en la pared, o a un lado, o detrás del altar, o en nichos o columnas separadas del altar.

9. No puede presumirse costumbre contraria, bien sea tocante al modo de guardar la Eucaristía, bien sea en lo que atañe a la forma del sagrario, a menos que se trate de una costumbre centenaria o inmemorial (cfr. can. 62 § 2), como sería, por ej., en el caso de ciertos sagrarios construídos a manera de torre o nicho. Sin embargo, tales formas no se pueden reproducir (19).

---

(19) Este documento lleva la fecha del 1 de junio de 1957, y apareció en AAS 49 (1957), 425-426.

d) *Declaración referente a la duda sobre la forma de los ornamentos* (sagrados).—A propósito de los mismos, el can. 1296 § 3 se expresa de este modo: «En cuanto a la materia y forma de los utensilios sagrados, se observarán las prescripciones litúrgicas, la tradición eclesiástica, y, del modo que mejor se pueda, también los cánones del arte sagrado».

El 9 de diciembre de 1925 contestaba la S. Congregación de Ritos que en la confección y empleo de los ornamentos para el sacrificio de la Misa y las funciones sagradas no era lícito apartarse del uso recibido en la Iglesia, e introducir otro modo y forma, incluso antigua, sin consultar a la Sede Apostólica; en conformidad con el derecreto o letras circulares de la misma S. Congregación, del 21 de agosto de 1863, en las cuales se prohibía que nadie, sin consultar a la Santa Sede tratara de restablecer la forma gótica de los ornamentos sagrados, muy usada en los siglos XIII-XV, pero que ya desde el siglo XVI se había abandonado.

Habiendo menudeado las peticiones de muchos Obispos y de otros varones eclesiásticos en demanda de licencia para confeccionar y emplear los sagrados ornamentos en la forma referida, la S. Congregación decidió remitir al prudente juicio de los Ordinarios si, atendidas las circunstancias peculiares de cosas y lugares, podían o no permitirse aquellos ornamentos. Pero añadió que procuren los Ordinarios locales al formar ese juicio velar con suma diligencia por la santidad y decoro del culto divino, y que no permitan que a la ligera e inconsideradamente se abandone la disciplina probada sobre la forma de las vestiduras sagradas; más aún, que prohiban con todo rigor aquellos cambios que puedan perturbar a los fieles y causarles admiración (20).

---

(20) Se publicó esa *Declaración* en AAS 49 (1957), 762, y está fechada el 20 de agosto de 1957.

VIII

SAGRADA CONGREGACION DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES

Decreto acerca del motivo por el cual pueden ser readmitidos los alumnos que habían abandonado el Seminario.—Tiene por norma la Iglesia examinar con suma diligencia a quienes aspiran al sacerdocio, de suerte que sólo reciban las Ordenes Sagradas aquellos que sean dignos y hábiles, excluídos los indignos e ineptos. Por lo cual, generalmente deben los Obispos abstenerse de admitir en el Seminario a los alumnos que hayan salido de un Seminario diocesano, bien sea porque lo hubieran abandonado ellos espontáneamente, bien porque fueron despedidos por los Superiores, cualquiera que haya sido la causa de la dimisión. Pero si, bien examinadas todas las razones, deciden admitir alguno, continuando en vigor lo dispuesto por el can. 1363 § 3 del Código, acudirán antes a la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades pidiéndole autorización, a fin de que pueda constar más plenamente de la aptitud del candidato.

Pío XII se dignó aprobar y confirmar todo eso, mandando que se publicara (21).

Aunque la S. Congregación no especifica nada en este Decreto, es de suponer que, antes de contestar a los Obispos cuando acudan a ella al efecto indicado, efectuará las investigaciones correspondientes, según advertía el Decreto dictado de acuerdo con la S. Congregación de Religiosos, el 25 de julio de 1941, para la admisión en el Seminario de los que hubieran pertenecido a un Instituto religioso.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

---

(21) Así se hizo en AAS (1957), 640. El Decreto lleva la fecha del 12 de julio de 1957.

BIBLIOGRAFIA

SEVERIANO DEL PARAMO, S. J.: *La persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista*, 202 págs. 1956. Editorial Sal Terrae, Aptdo. 77, Santander.

El propósito del P. Páramo con su obra lo dice él mismo: «Sólo quiero describir a grandes rasgos las líneas generales que ha seguido el racionalismo y protestantismo liberal en su estudio de la persona de Jesús. Veremos sucederse rápidamente en el espacio de poco más de un siglo hipótesis sobre hipótesis que unas a otras se van destruyendo sin que les sea posible a sus autores llegar a ninguna conclusión cierta... Es ciertamente doloroso y aun repugnante tener que traer a la memoria las hipótesis grotescas y las desvergonzadas y brutales blasfemias que algunos autores han escrito contra Jesúcristo, pero resultará en último término confortador para un espíritu católico contemplar, como en un panorama de conjunto, los esfuerzos que han hecho a veces ingenios verdaderamente poderosos para echar por tierra la base histórica en que se apoyan los milagros obrados por Jesucristo y comprobar cómo todos los sistemas van desapareciendo destruyéndose unos a otros después de una vida efímera e inconsistente» (Págs. 19-20).

Conforme a su propósito va estudiando los siguientes sistemas: El fraude del Cristianismo o hipótesis de «engaño», de Reimar, el fantasma de los Esenios, de Bahrdt y Venturini, las fantasmagorías de R. Eisler, el sistema «naturalista» de Gotlob Paulus, el sistema del «mito», de Strauss, la Escuela de Tubinga, de Cristian Baur, el Eclecticismo, las posiciones de Rénan y Harnack, el «sincretismo», el «escatologismo» y «modernismo», la Formgeschichte», y la novísima teoría del «Entmythologisierung», de R. Bultmann. Se añaden luego cuatro apéndices: los tres primeros contienen documentos de la Iglesia condenando estos errores, y el cuarto son algunos fragmentos «De bello iudaico», de Fl. Josefo, versión latina del original eslavo, aunque se los tiene por apócrifos.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se les envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

Conforme la cultura avanza en nuestros medios intelectuales, sobre todo seglares, se van presentando, por su contacto con diversas obras, ideas y posibles desenfoques o peligros doctrinales. Para orientar y prevenir éstos frente al enfoque racionalista de Jesús, el P. Páramo, ha querido reunir estos sistemas y presentar, en este problema concreto, las directrices fundamntales de los mismos y sus fallos igualmente fundamentales. Incluso el hecho, sin más, de irse sucediendo unos sistemas a otros, cuando todos aparecian como el último grito y solución nueva y definitiva, prueba ello que ninguno puede ir contra la realidad, persona y verdad de Cristo, que es por necesidad invulnerable.

El P. Páramo ha logrado muy bien su propósito. Aunque brevemente expuesto, como él se propuso, resulta ser un resumen muy claro y muy útil. Al final de cada capítulo —sistema— se da bibliografía para una mayor ampliación.

R.

JULIEN CERFAUX-JULES CAMBIER, O. S. D.: *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux chrétiens*. 238 págs. Les Editions du Cerf, Colección Lectio Divina, París, 1955.

La lectura del Apocalipsis, sin una iniciación, es siempre obscura, difícil. Hace falta una clara y precisa preparación. Los autores dicen de esta obra: «Nuestra lectura del texto no será un comentario sabio; no faltan comentarios de este tipo sobre el Apocalipsis, ni tampoco, a este propósito, libros edificantes y con fantasmagorías extravagantes. Nuestra ambición mira a una lectura seria y cristiana del texto sagrado. Cada vez hay un público más numerosos ávido de entender la divina palabra; sabe apreciar una exégesis seria, y desea que su guía no haga alarde de erudición sino que le ayude a lograr del texto sus ricas perspectivas religiosas» (pág. 8).

A este fin los autores van dividiendo tipográficamente el libro según el desarrollo lógico del mismo, para facilitar la orientación del lector a la comprensión del texto. Al final ponen cuatro «vues d'ensemble» de mucho interés. Son éstas: «Le prophète apocalyptique; la images de l'Apocalpse; la vision religieuse de l'histoire, révélation de l'Apocalypse; la construction littéraire».

La obra es sumamente práctica para el público, específicamente, al que se destina. Se prescinde, por ello, de la erudición aparatosa y congestiva que, a estos destinatarios, no interesa, pero se van anotando de una manera bastante precisa y se van comentando diversos pasajes —versículos— o más obscuros o más interesantes. Aunque el comentario, en general, es sobrio, es lo suficiente para la comprensión de la profecía apocalíptica. El citerio en que se mueve es estrictamente científico y equilibrado. Así, por ejemplo, al hablar en el cap. 12, 1, y describir la célebre mujer revestida del sol, escribe: «L'apparition «en gloria» de la femme triomphante marque l'identité consolante entre l'Eglise persecuté et l'Egli-

se trionphante (dont la description terminera l'Apocalypse). Mais cette femme radieuse est aussi la Mère du Messie» (pág. 103). Es un libro que presta un buen servicio de ambientación científica a la provechosa lectura del Apocalipsis. Su exposición es muy clara, y su lectura se hace, no sólo inteligible, sino, en la medida de la naturaleza del género apocalíptico, fácil.

L.

C. CHARLIER, O. S. B.: *La lectura cristiana de la Biblia.* Traducción del francés por José Pereña. Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1956. XV-435 págs.

La Biblia sigue siendo un libro difícil de entender, incluso para el católico culto que se dispone a leerla para profundizar en el conocimiento de las verdades eternas. Por eso, su lectura requiere una cierta iniciación. El fiel ha de ser conducido al interior del misterio de esa palabra divina escrita por el mismo Dios. Dom Charlier ha conseguido alcanzar ésta difícil y delicada finalidad, conduciendo al católico al interior de la Sagrada Escritura, haciéndole conocer los múltiples aspectos que comprende el estudio de los Libros Santos, y que son los medios para llegar a su inteligencia. El Autor ha sabido resumir en un magistral esfuerzo de divulgación, todo cuanto los más famosos escrituristas católicos modernos han aportado a la interpretación y comprensión de la Sagrada Escritura.

El libro de Dom Charlier se abre con una Carta-Prefacio de Mons. J. J. Weber, obispo de Estrasburgo. El primer capítulo (págs. 3-40) estudia el problema de la Biblia tal como se presenta hoy día después de una larga y difícil evolución de los estudios bíblicos. En el capítulo segundo nos habla el Autor de los libros que componen la Biblia, de las lenguas empleadas en ella, de los manuscritos y de la tradición textual, y de los resultados adquiridos por la crítica textual. En el cap. tercero, expone el medio bíblico: el marco geográfico, las fuentes históricas, los orígenes y vicisitudes por que pasaron los Libros Santos. A continuación (cap. IV), nos habla del medio en que se fué formando la colección de libros inspirados, de su inspiración y canonicidad. En el cap. V se nos habla de los medios de que se ha de valer el exégeta para interpretar la Sagrada Escritura: método histórico, genio semítico, los géneros literarios, el clima moral, el pensamiento de los escritores sagrados. Pasa después (cap. VI) a estudiar la Biblia como obra de Dios: Dios es el autor principal de todos los libros de la Biblia, y ésto es lo que da unidad a todo el contenido de la Sagrada Escritura; pero también el autor humano tiene su parte en la composición del libro. De ahí que estudie los temas: el hecho humano y el hecho divino. Los temas convergentes de la revelación bíblica, su transposición progresiva en el desenvolvimiento orgánico y transposición cristiana en Cristo, centro de las Escrituras. Sigue el cap. VII, en que nos habla de la inspiración e inerrancia. En el cap. VIII el Autor disipa ciertos prejuicios que pudieran ser perjudiciales a la comprensión del mensaje bíblico (la Biblia y la Ciencia, la Biblia y la Historia, la Biblia y la fe, la

Biblia y la vida), y precisa lo que se debe buscar en la Biblia. Después estudia (cap. IX), en páginas vigorosas, cuál ha de ser la interpretación cristiana de la Biblia, sus principios y su método. Y por fin (cap. X), indica cómo el cristiano tendrá que recorrer muchas veces un camino largo y sembrado de dificultades para llegar a la plena inteligencia de la Biblia.

El libro de Dom Charlier —publicado ya en 1950— es notable por la riqueza de su contenido, por lo bien ordenado y por la manera sugestiva de presentar los problemas y resolverlos. Esperamos haga mucho bien a los amantes de la Sagrada Escritura.

La edición española está muy bien presentada. Al final de cada capítulo da una bibliografía bien escogida.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

JESUS M.ª GRANERO, S. J.: «*Sentir con la Iglesia*», *y problemas modernos*. Págs. 220. FAX, Madrid, 1956.

El mundo de hoy no sólo está conmocionado por las guerras militares, sino también por las revoluciones ideológicas: las costumbres y las instituciones, las doctrinas y las ideas chocan entre sí; y esto ocurre tanto en el ámbito natural de la sociedad civil, como en el religioso de la comunidad eclesiástica. También existen «problemas modernos», en la Iglesia de nuestros días; son dificultades que surgen de aplicar la doctrina de Cristo a las circunstancias de la vida presente.

Para lograr la paz de los espíritus y satisfacer las exigencias circunstanciales presentes, es necesario acercarse sin prejuicios y con máxima docilidad a la misma Iglesia, tal como Cristo la fundó, escuchar sus enseñanzas y después cumplirlas con fidelidad. Unicamente *sintiendo*, y *viviendo, con la Iglesia* alcanzaremos la verdadera paz, que es fruto de la solución recta de semejantes *problemas modernos*.

El P. Granero hace posible al lector, incluso de mediana cultura religiosa, este proceso ideológico y esas felices consecuencias. Brindamos, por consiguiente a todos los seglares esta obra que les ayudará a conocer bien la Iglesia, a saber el lugar y la responsabilidad que tienen en ella, y a evitar los juicios críticos, por lo general inexactos, que suelen hacerse sobre la máxima institución de Cristo y sobre el papel que en ella les toca desempeñar.

A. LOBO, O. P.

R. SPIAZZI, O. P.: *Esencia y Contemporaneidad de la Iglesia*. Traducción de Alvarez de Linera. 307 págs. Ediciones STUDIUM, Madrid.

El P. Spiazzi, conocido ya del público de lengua española por su libro «*El Espíritu Santo y la Vida cristiana*», ha escrito esta obra, cuya traducción presentamos, «como un acto de fe en la Iglesia, que siendo la familia y el pueblo de Dios vivo, es viva y unificadora en todo tiempo, puesto

que Dios es eterno». Y de esta manera, con estas palabras preliminares, se nos aclara, al menos indirectamente, el fin propuesto al escribir esta obra. No es otro que presentar, en síntesis armónica, la esencia, trascendente y eterna, de la Iglesia y su contemporaneidad o actualidad permanente, referida concretamente al momento histórico que vivimos.

Sin pretenderlo directamente, la exposición adquiere un matiz apologético en favor de la Iglesia, por cuanto que, determinada la esencia supratemporal y eterna de la misma, se pasa, a continuación, a exponer cómo en la Iglesia de Cristo se resuelven y superan las antinomías modernas y cómo, también en Ella, se asumen los valores humanos y terrenos, que quedan elevados y enriquecidos, al participar, en cierto modo, de su «*eternidad*».

La idea, como puede apreciarse, es maravillosa. Es la que constituye el fin de este libro. La exposición, sin embargo, no responde —a juicio nuestro— a las exigencias de los temas ni de su trascendencia actual. Es verdad que el Autor ha evitado, según nos advierte en el prólogo, todo aparato cientfífico, sin preocupaciones eruditas. No obstante ,la importancia de los temas tocados exige —siempre a juicio nuestro— una precisión y exactitud que no existe en muchos casos. Baste fijarse, por ejemplo, en el capítulo dedicado al estudio de la Iglesia y las demás Religiones, sembrado de notas del traductor, en las que aparece manifiestamente una especie de preocupación por precisar las afirmaciones del Autor.

Creemos, a pesar de todo, que esta obra del ilustre dominico italiano ayudará a nuestro público a conocer y apreciar la inmensa belleza y riqueza de la Iglesia. Por eso mismo no dudamos del éxito que ha de obtener esta publicación, cuyo conocimiento recomendamos a quien quiera informarse sobre el problema de la Iglesia.

F. MARINA.

N. MARIN NEGUERUELA: *¿Por qué soy católico?* Ed. 10.ª. Págs. 320. Sociedad de Ed. Atenas. Madrid, 1956. 35 ptas.

Una edición más —la décima— de esta obra del Prof. Negueruela es prueba manifiesta de la aceptación con que sigue siendo acogida entre el público de lengua española.

Pertenece esta obra a la colección «*Textos de enseñanza*». Y trata, concretamente, de responder a ese interrogante planteado a todos los católicos por la obligación de justificar nuestra fe. Es una apologética elemental, clara, sencilla, pero que ofrece a la mayoría de los católico un conocimiento suficiente de los fundadores de nuestra fe. Avaloran esta edición las aplicaciones prácticas que siguen a cada lección y el conjunto de lecturas añadidas a modo de apéndice, que vienen a ser una confirmación, al menos indirecta, de la doctrina expuesta en el texto.

Deseamos para esta edición el mismo éxito logrado por las ediciones anteriores.

FR. B. MARINA.

GABRIEL SOLA, Pbter., *Tractatus dogmaticus de Deo uno et Trino.* Págs. 206. Editorial Balmes, Barcelona, 1957.

Este tratado de «Deo uno et Trino» no pretende ser una nueva y más profunda exposición de la materia, sino que su finalidad es presentar a los alumnos, de una manera cómoda, las explicaciones que el Autor ha ido preparando durante treinta años de profesorado. En él se recorren compendiosamente todas las principales cuestiones que se suelen tratar en las clases de Teología acerca de la unidad de naturaleza y trinidad de personas en Dios. La técnica es la corriente en la escolástica, con estado de la cuestión, sentencias, tesis y pruebas de la misma según la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio de la Iglesia y la razón teológica. Todo ello presentado con suma concisión, de un modo claro y bien razonado. Por eso aunque su origen es circunstancial, su lectura puede ser útil para todos, sobre todo si no aspiran más que a una formación sencilla y general en esta materia, donde hay tantas profundidades que sondear y que el Autor ni siquiera plantea. También es de alabar su sincera aspiración tomista, aunque no logre captar siempre la mente genuína del Santo.

FR. MANUEL G. BUENO, O. P.

JULIO DE AMAYA, O. F. M., Cap.: *El Mundo a vista de Dios.* Colección Mundo Mejor. Euramérica, Madrid. Págs. 300. Ptas. 40.

En el apostolado de estos días bajo el «slogan» «Por un Mundo Mejor», lo primero que se necesita saber es qué puede ser ese mundo mejor. Ese mundo mejor es, sin duda, y antes que todo, lo que Dios quiere que sea, es decir, el mundo a vista de Dios, tal como Dios le ve y como quiere que los hombres le vean. A dar a los hombres esta visión aspira el libro del P. Amaya. El Autor pretende poner ante la vista del lector una concepción cristiana y evangélica del mundo a base de la visión especulativa escotista y según la ejemplarización espléndida del seráfico Padre San Francisco. El P. Amaya mira al mundo actual bajo sus tres etapas de creación, de pecado y reconquista, y de consumación. La ejemplarización suprema de cómo debe el cristiano mirar el mundo mientras se encuentra en él, la hizo Francisco al practicar la pobreza y renuncia del mundo del modo más absoluto y a la vez ser el mayor amador de las criaturas por ser todas sombra, vestigio o imagen de Dios. a quien cantan un incesante *Benedicite,* con Cristo como Maestro de Coro, que interpreta y dirige esa armonía cósmica en la cual El es la primera y última nota, al ser Rey y centro universal de la creación y de la historia. Este libro se leerá por cualquiera con agrado por ser obra de literatura y fantasía más que de exposición escolástico-dogmática. Tal vez algo más reducido resultase más efectivo. Pero que la Colección Mundo Mejor nos dé muchos libros como éste del P. Amaya.

J. VALBUENA, O. P.

N. CORTE, *Satán l'adversaire*. Págs. 124. A. Fayard, París, 1956.

Esta obra forma parte de una enciclopedia para el católico del siglo XX, integrada por una larga serie de pequeños tomos. El carácter enciclopédico del conjunto y el destino específico que se le ha dado, excluyen las profundas y eruditas elaboraciones doctrinales. Se atiende ante todo a la explicación sólida de la verdad en forma asequible al hombre de hoy sin ningún afán de investigación científica.

Corte se muestra bien informado de la doctrina acerca de los ángeles en general y de los demonios en particular: naturaleza, pecado, modo de manifestarse en el mundo, la realidad de su constante y maléfica intervención en la vida del género humano y de cada hombre en particular. Todo ello expuesto en forma amena, con abundante documentación bíblica, hace que la obra sirva maravillosamente al fin de esta importante colección enciclopédica.

Quizá no todos sigan al Autor, cuando en el capítulo quinto quiere persuadirnos de que todos tenemos un demonio tentador, así como un ángel custodio, si bien a veces ese demonio es entendido en sentido un poco impersonal por el conjunto de inclinaciones, sucesosos adversos, etc., que arrastran al hombre hacia el mal.

B. G.

Pecado, Confesión, Psicoanálisis. Estudios de Psicología religiosa. Págs. 235. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1956.

Este libro es la traducción española del volumen *Trouble et Lumière*, editado por los *Etudes Carmélitaines*, que dirige el P. Bruno de Jésus Marie; se recogen en él las conferencias pronunciadas en el «V Congreso Internacional de Psicología Religiosa de Avón»; una carta del P. Gemelli, en la que pone de relieve la importancia de estos diálogos, sirve de pórtico.

La psicología religiosa ocupa hoy un puesto de honor en las investigaciones científicas; vencidos los prejuicios y apriorismos del siglo pasado, se desenvuelve en un clima de eficaz colaboración entre psicólogos, psiquiatras y teólogos. El complejo humano ofrece materia sobrada para estas diversas especialidades, y de los «encuentros» de unos y otros resultados brota luz mutua. A aquéllos días en que prevalecían las teorías que consideraban los estados místicos como estados patológicos, o que lo basaban todo en explicaciones freudianas, ha sucedido una nueva etapa armónica, en la que médicos, psiquiatras y teólogos se esfuerzan en calar en la «psicología profunda» de la vida religiosa considerada ya con criterios más ortodoxos y válidos.

En este afán se han distinguido los «Etudes Carmélitaines», con sus congresos y sus series de monografías, que poco a poco se van traduciendo del original francés a otros idiomas.

La trilogía del epígrafe revela anticipadamente la importancia del tema. Sabios de diversos países han abordado el análisis de cuestiones tan palpitantes como la del pecado en sus aspectos psicológicos y teológicos —moralidad objetiva y moralidad subjetiva, el sentido cristiano de la ofen-

sa, escrúpulos y trastornos mentales, etc.—, la confesión y su problemática psicológica y terapéutica, etc. Sin embargo, las soluciones no son, o no nos parecen, siempre acertadas, vistas desde el ángulo de la teología moral que es, en última instancia, desde donde hay que enfocar las acciones humanas. Pero, aunque los resultados de estos optimistas y estimulantes congresos de «psicología religiosa» sean aun un poco provisionales, no cabe duda que el camino emprendido es óptimo y que se avanza por él hacia la luz.

A. HUERGA, O. P.

THOMAS DEMAN, O. P.: *Aux origines de la Théologie morale*. Págs. 115. Institute d'Etudes médiévales, Montréal (Canadá).

La obrita del difunto P. Deman, fruto de una conferencia en el Instituto de Estudios medievales de la Universidad de Montréal, constituye sin duda uno de los mejores estudios histórico-literarios en torno a la parte moral de la Suma de Santo Tomás. Apenas puede encontrarse un examen más serio y ponderado de la estructura sistemática de esta *II Pars* y de los altos valores teológicos que contiene, de su originalidad y novedades que introdujo.

Es, además, el presente estudio, una de las últimas publicaciones del malogrado P. Deman, profesor de la Universidad de Friburgo, que falleció en plena madurez de su vida y actividades teológico-docentes.

T. URDANOZ, O. P.

M. ZALBA y J. BOZAL, S. J.: *El Magisterio eclesiástico y la Medicina*. Páginas 337. Ediciones FAX, Madrid, 1955.

Los documentos del Magisterio eclesiástico referentes a los problemas médicos suelen ir suficientemente reportados y aducidos en los propios Manuales de Moral médica profesional. No obstante, los autores de la presente obra han creído de interés reunir mayor abundancia de estos textos y formar con ellos un propio enquiridión.

La obra recoge, en traducción española, esos documentos, comenzando por los cánones de los antiguos Concilios, entre ellos de un grupo de Concilios provinciales de la Iglesia española. Siguen, por orden histórico, los textos del Corpus Iuris, cartas y Bulas pontificias, muchas declaraciones del Santo Oficio y otras Congregaciones y las Encíclicas y otros documentos de los últimos Papas.

Como estos documentos del Magisterio referentes a la Medicina no han sido muy numerosos, de ahí que casi dos terceras partes de la obra ocupe la frondosa literatura de los discursos de Pío XII, que, en esta materia como en otras, se ha ejercido con gran profusión. De los más secundarios se hace breve nota resumen y la mayoría son reportados en traducción casi íntegra.

Con el ritmo acelerado de las Alocuciones Pontificias la obra va a quedar pronto anticuada. Sólo son recogidos los documentos hasta el 1955 inclusive. Ha dejado ya la obra de estar al día por faltar en ella los documentos más importantes y divulgados en la materia, desde el discurso sobre el parto sin dolor hasta el fundamental discurso al IV Congreso de Anestesiología del 24 de febrero de 1957 sobre la moralidad de la supresión del dolor y uso de los narcóticos.

La transcripición de los textos va seguida de sabias notas informativas y morales sobre las doctrinas que se explican y errores que se reprueban, los cuales aumentan el interés doctrinal de la obra.

T. URDANOZ, O. P.

Morale chrétienne et requêtes contemporaines. Págs. 274. Casterman, Tournai-Paris, 1954.

Se trata de un trabajo en colaboración, fruto de las sesiones o «Rencontres doctrinales» que periódicamente son tenidas en el Estudio dominicano de la Sarte (Bélgica), en diálogo entre diversos dominicos y otros profesores y especialistas. El presente volumen va dedicado a examinar «los requerimientos» o exigencias de renovación y críticas de toda clase que han sido dirigidas a la Moral cristiana desde las ideas actuales.

Estas exigencias van examinadas desde un triple punto de vista: bíblico, científico, y filosófico-teológico. Numerosos «rapports», o estudios de los PP. Spicq, Braun, Delville, Driessen, Olivier, Robert, Léonard, O. P., los canónigos Descamps y Leclercq y profesores Flacélière, Jeanson, Duyckaerts, analizan determinadamente esos tres aspectos. Los temas de la moral neotestamentaria, moral paulina, moral helénica, reciben sobre todo amplios estudios. Otros trabajos analizan las bases psicológicas de la vida moral, el condicionamiento sociológico y tres aspectos comparativos entre la moral cristiana y el existencialismo. Entre éstos se ha querido dar cabida al testimonio de un representante del existencialismo ateo, F. Jeanson.

Notemos como particularmente instructivo el estudio teológico del P. Olivier: *Pour une théologie morale rénouvelée* (pp. 219-260). En él se traza una síntesis expositiva de la nueva Teología moral y los cargos por ella dirigidos contra la moral clásica. Observamos con pena cuán lejos han ido estos partidarios de una revisión a fondo de la moral cristiana, como vida y enseñanza, lás influencias y compromisos que reflejan de la teología neo-protestante y de las filosofías actuales. El P. Oliveier somete a una crítica a fondo tales intentos de nueva sistematización, y señala sus fallos y oposición a la teología de Santo Tomás, sosteniendo que tal no debería llamarse verdadera teología científica, sino mera catequesis moral.

Se trata pues de una obra de especial interés para el conocimiento y enjuiciamiento de los nuevos intentos de revisión de la Moral cristiana.

T. URDANOZ, O. P.

JOSE M. DIEZ-ALEGRIA, S. I.: *Etica, Derecho e Historia.* Págs. 225. Ediciones Sapientia. Madrid, 1953.

La pluralidad en el título delata también una cierta complejidad y falta de orden interno en este ensayo del P. Díez-Alegría. En general, se estudia en él el tema iusnaturalista en la problemática moderna, tomando por punto de partida algunas recientes objeciones sobre todo del profesor argentino Carlos de Cossío. Y el tema se desarrolla sobre todo en dos aspectos: La inserción del Derecho natural en la Moral con la obligatoriedad y vigencia de sus normas; en segundo lugar, se analiza la inmutabilidad del Derecho natural, con su posible abertura hacia un cierto historicismo y relativismo de sus normas.

La exposición se lleva, con un cierto desorden, sobre la base de discusiones con varias teorías particulares. Así, en torno al primer punto de la esencial dimensión ética del Derecho, se introduce amplia discusión y defensa de la obligatoriedad de las leyes penales y una crítica de la teoría valorista de Scheler como fundamento del deber ético.

En cuanto a la inmutabilidad del Derecho natural, el Autor resume un trabajo anterior suyo dedicado a Molina y teólogos del siglo XVI, ampliado con la exposición, un tanto desvaída, de la doctrina de Santo Tomás sobre el tema. De las corrientes modernas el Autor examina la teoría de Maritain —el Autor de ella es más bien Rénard— de un Derecho natural de «contenido analógico», aplicada a su tesis de la pluralidad esencial de organizaciones de la cristiandad, oponiendo que esta teoría es incompatible con la concepción de un Derecho natural inmutable. Y termina, a través de la discusión con algunas ideas existencialistas, exponiendo el aspecto de historicidad que no obstante entrañan algunas normas del Derecho natural. Sin que el Autor consiga aclararnos mucho en qué direcciones se efectúa este despliegue histórico o evolución de las normas iusnaturalistas que pueda conjugarse con la tesis básica de la inmutabilidad de todo Derecho natural.

No obstante estas oscuridades y arbitraria ordenación propia de un ensayo, la obra del P. Díez-Alegría refleja, con hondura de pensamiento, moderna erudición y estilo, un contenido doctrinal seguro y muy útil para valorar y rebatir modernas concepciones jurídicas.

T. URDANOZ, O. P.

JESUS LOPEZ MEDEL: *El problema de las oposiciones en España.* Págs. 202. Euramérica, Madrid, 1957. Ptas. 35.

El problema de las oposiciones ha ocupado la atención de numerosos escritores. Pero faltaba el estudio completo, sistemático del tema. López Medel, porfesor de la Universidad Central, nos ofrece, en el libro que reseñamos, ese estudio completo de las oposiciones.

Prologa el libro el Excmo. Sr. Ministro de Hacienda, Sr. Navarro Rubio, haciendo notar la trascendencia del problema, no sólo para el estudiante y el opositor, sino también para la sociedad toda y la misma Administración.

Sin dejarse impresionar por el aspecto «trágico» de las oposociones, el autor considera serenamente las ventajas e inconvenientes del sistema como medio de selección de funcionarios públicos. Indudablemente, no se puede afirmar «que las oposiciones son un procedimiento perfecto, único» (p. 47). Pero es interesante constatar que el procedimiento de las oposiciones es «el resultado de una evolución de sistemas de selección profesional» (p. 37). Los defectos que se achacan a las oposiciones no son, frecuentemente defectos inherentes al sistema en sí mismo considerado sino que tienen su causa en fenómenos sociales totalmente ajenos a él: inseguridad económica; aumento progresivo de aspirantes a plazas necesariamente limitadas, etc. De aquí que todo intento de solución del problema tendrá que atender necesariamente a una serie de factores que, aunque ajenos a las oposiciones en sí mismas, influyen, no obstante, decisivamente en ellas.

El libro es, en el fondo, una defensa de las oposiciones contra toda esa literatura «desafortunada» que han tenido hasta ahora. Pero una defensa que no olvida las deficiencias del sistema y que sugiere las soluciones posibles.

No quiero dejar de señalar el capítulo final, *Nota final para los estudiantes*, escrito en tono persuasivo y confidencial, y que constituye, en realidad, un hermoso capítulo de moral profesional: la moral del opositor. Suscribo plenamente el juicio del Sr. Navarro Rubio: «Es una obra útil. Ella sola se alaba».

FR. FERMIN G. BARBERENA, O. P.

J. SABATER MARCH: *Las comunidades religiosas en el derecho español concordatario*. Págs. 517. Edit. Herder, Barcelona, 1956.

Son varias las ocasiones y los lugares que se nos presentaron para hablar de Sabater March, y de sus extensas e interesantes obras. Leímos detenidamente y reseñamos ya con elogio su *Derecho constitucional de la Acción Católica* y *los Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia*.

Ahora nos corresponde presentar otro trabajo, editado magníficamente, como los dos anteriores, por la Edit. Herder de Barcelona, y que lleva el siguiente epígrafe: *Las comunidades religiosas en el derecho español concordatario*. Es, a nuestro juicio, el mejor comentario histórico-jurídico, entre los que conocemos, del Concordato entre la Santa Sede y el Estado Español, estipulado con fecha 27 de agosto de 1953; por lo mismo, no dudamos lo más mínimo de la gran utilidad que reportará a toda persona culta, especialmente a los miembros de los estados canónicos de perfección, abogados, notarios, jueces y magistrados, regidores de la propiedad, empleados de las curias episcopales, sacerdotes, historiadores y cuantos desempeñan cargos civiles y eclesiásticos.

Se divide la obra en dos partes principales: la primera que tiene carácter introductorio, estudia la doctrina de las mututas relaciones entre la Iglesia y Estado, y, en particular, el régimen concordatario y el desen-

volvimiento histórico de las relaciones entre ambas potestades en España desde sus orígenes hasta la estipulación del Concordato de 1953; terminando con la exposición de la eficacia jurídica que éste tiene dentro del ordenamiento jurídico español. La segunda, o especial, se ocupa de la situación legal, en sus varios aspectos, de las Comunidades religiosas y de sus miembros en España a tenor del derecho concordatario y estatal.

Siguiendo el orden con que aparecen los temas en el Concordato de 1953 alterado solamente por razones de acoplamiento de materias, integran esta segunda parte de la obra los capítulos: I.—Personalidad y capacidad civil de las Instituciones y Asociaciones religiosas (pp. 103-177); II.—Personalidad y capacidad civil de los Religiosos (pp. 179-200); III.—Prerrogativas de los Religiosos (pp. 201-261); IV.—Jurisdicción de los Regulares (pp. 263-273); V.—Bienes eclesiásticos temporales (pp. 275-330); VI.—Subvenciones del Estado (pp. 331-365); VII.—Enseñanza (pp. 367-408); VIII.—La Acción Católica y los Religiosos (pp. 409-442). Termina la obra, a manera de recopilación y epílogo, con un estudio parangonado de las situaciones de las Comunidades religiosas y de sus miembros, creadas o reconocidas por los Concordatos de 1851 y de 1953 (pp. 443-455).

Serán también de gran utilidad para los lectores los documentos oficiales promulgados por la autoridad civil, que el Autor recoge en los cuatro apéndices en su texto original: I.—Concordato entre la Santa Sede y España (pp. 459-474); II.—Reglamentos de las pruebas para seleccionar el profesorado de Religión en los Centros docentes oficiales de Grado Medio y Grado Superior (pp. 475-480); III.—Reglamento de inspección eclesiástica en Centros de Enseñanza Media (pp. 481-485); IV.—Decreto sobre convalidación de estudios eclesiásticos por los de Bachillerato (pp. 487-489): Completan la obra y facilitan su manejo los índices onomástico, legislativo, de artículos del Concordato con España de 1953, y analítico-alfabético de materias (pp. 493-517).

Son tres las observaciones principales que pudiéramos destacar en forma general acerca del estudio que presentamos: Primera: el título no corresponde perfectamente al amplio contenido de la obra; ésta anuncia la consideración de *las comunidades religiosas* en el derecho español concordatario, y después, en el transcurso de todas sus páginas, se trata igualmente de *todos los estados de perfección cristiana canónicamente reconocidos*; teniendo su valor las disculpas que a este propósito hace el Autor en la *Prolusión* (pp. 21-22), permanece la inadaptabilidad del título con el contenido de la misma. Segunda, no termina de satisfacer plenamente la teoría del Autor sobre la naturaleza de la bilateralidad del Concordato como contrato en sentido estricto, imponiendo obligaciones de justicia por ambas partes, en todas las materias que son objeto del mismo; y decimos esto a pesar de haber leído con interés las pp. 47-52. Tercera, tampoco acaba de convencernos la doctrina de Sabater March sobre la configuración jurídica de la Acción Católica, que ya había expuesto el Autor en sus dos obras citadas al principio de esta reseña.

Hechas estas salvedades, volvemos a declarar que la obra nos agrada plenamente y que acredita una vez más la amplitud de conocimientos, serenidad de juicio y claridad de exposición del Autor.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

GIOVANNI DOMINICI, O. P.: *Trattato delle dieci questioni.* Págs. 158. Librería Editrice Fiorentina, 1957.

La figura del Beato Juan Dominici no ha sido destacada en la historia de la espiritualidad cristiana tanto como en realidad merece. Ello se debe, en parte, a no haberse publicado todavía toda su excelente producción ascético-mística. Son conocidas sus famosas obras «Libro d'amor di caritá» y su «Regola del governo familiare» y alguna otra de menor importancia; pero permanecen inéditos sus magníficos epistolarios, sus sermones y algunas joyas ascético-místicas como la que acaba de publicar Arrigo Levasti con el título «Trattato delle dieci questioni». Se trata de la contestación a diez preguntas sobre diversas cuestiones de espiritualidad que le fueron propuestas al Beato por su dirigida Madonna Bartolomea, seguidas de algunas cartas de dirección dirigidas a esta misma persona. La doctrina es sólida y enérgica, y el libro se lee con gusto y fruición a la vez que con provecho espiritual.

C.

T. MERTON, *Los hombres no son islas.* Traducción de G. Meneses. Págs. 254. EDHESA, Barcelona, 1957. Ptas. 55.

«Mis propias reflexiones sobre ciertos aspectos de la vida espiritual», es la definición que T. Merton da de su nueva obra, cuyo título un poco novelesco, podría, de momento, hacer pensar otra cosa. Constituyen su tema el desarrollo de las verdades básicas, de las cuales depende la vida espiritual.

Sin una vida del espíritu —dice Merton— la existencia pasa a ser algo insustancial e ilusorio. Es precisamente la vida del espíritu lo que nos da el máximo contacto con la realidad, no como la imaginamos, sino como realmente es. Todo ser humano, al formar parte de la humanidad, pertenece al cuerpo místico, cuya realidad central la constituye «el amor de Dios vivo y activo en todos los seres»; por eso ningún hombre está completamente solo. Por eso «los hombres no son islas».

Merton no sólo pretende evitar el aislamiento de los hombres que actualmente viven, sino que, además, quiere conectarlos vitalmente con la tradición, de tanto peso en materias de vida espiritual, cuyas riquezas es preciso hacer revivir en beneficio de los hombres de hoy, sirviéndoselas en el estilo y modo particularmnte gratos a los tiempos presentes. Este punto de vista deberá ser tenido en cuenta para interpretar en su justo valor ciertas expresiones no siempre felices. El juicio de conjunto no puede menos de ser elogioso, como daban derecho a pensarlo las anteriores obras de este célebre escritor.

B. G.

J. Mouroux: *Sentido cristiano del hombre.* Traducción de Mateo de Torre, C. M. F. Págs. 245. Ediciones STUDIUM, Madrid-B. Aires, 1956.

El Autor de esta obra ha logrado, sin pretenderlo, un fin apologético: ofrecer un testimonio en favor de la fe cristiana.

Ciertamente, el cristianismo ha sido presentado con frecuencia, por unos y por otros, como una doctrina y como una religión deshumanizada, extraña por completo al hombre y a sus problemas y necesidades. En contra de esa actitud ha surgido una corriente opuesta, especialmente en nuestros días, con afán de desquite o de revancha, que petende destacar los valores humanos aun dentro del sentido cristiano de nuestra vida. Entre esa abundante literatura sobre el humanismo cristiano ha de ser colocada esta obra de Mouroux.

No se trata de una obra de investigación profunda, propia para especialistas, aunque sí es fruto de larga reflexión teológica. Y a través de sus páginas van pasando los diversos valores humanos, corporales y espirituales, analizados de acuerdo con el pensamiento cristiano. No es obra de discusión; sino de afirmación comprobada, en virtud de la cual es evidente que «ciertos valores esenciales del hombre se hallan magníficamente situados, comprendidos y salvados en el cristianismo».

Esperamos y deseamos que el público de lengua española acoja con simpatía e interés esta obra. Lo merece cumplidamente, sobre todo, por cuanto constituye, de verdad, un valioso *testimonio* en favor de nuestra fe católica, que nada tiene que temer de un humanismo rectamente entendido.

Fr. B. Marina.

Otto Hophan: *Los Apóstoles.* Versión del alemán por F. Navarro, Pbro. Páginas 442 y 19 láminas. Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1957. Ptas. 180 y 210.

Los Apóstoles son, por lo general, muy desconocidos. La presente obra con gran maestría recoge todo cuanto los libros sagrados y los documentos históricos o tradicionales fidedignos nos han transmitido acerca de aquella primera comunidad cristiana formada por los Doce bajo la presidencia del Maestro y la maternal mirada de María.

Sólo por razón del tema la obra posee una innegable novedad, pues es notoria la escasez de escritos sobre el colegio apostólico. Pero lo más importante es seguramente el modo como el Autor ha sabido realizar su trabajo explotando inteligentemente los escasos datos existentes para trazar una especie de semblanza de cada Apóstol.

Se abre la obra con un capítulo sobre Jesucristo y se cierra con otro dedicado a la Santísima Virgen. Varios índices facilitan su utilización.

P.

FR. TROCHU: *Bernadeta Soubirous, la vidente de Lourdes.* Págs. 532 y 8 láminas. Versión de Majín Valls. Herder, Barcelona, 1957. Ptas. 150.

Editorial Herder nos ofrece en el momento más propicio una obra de elegante presentación y denso contenido. La inminencia del primer centenario de las apariciones de Lourdes da a esta biografía una extraordinaria actualidad. El interés del tema encuentra su complemento en la competencia nada común que se advierte en su desarrollo y que colma con creces las más halagüeñas esperanzas del lector. El estilo, sencillo y elegante, a la vez, traspira unción, fina poesía, o una melancolía suave, según lo piden las diversas escenas relatadas y la grandiosa sencillez de los personajes principales. Fondo y forma están realmente a la altura de los hechos y del momento histórico, en que son relatados. ¿Diremos que nos encontramos ante una biografía definitiva de Santa Bernardita? Dejemos la respuesta a los historiadores competentes en la materia. Pero ningún lector podrá menos de apreciar que se encuentra ante una biografía muy superior a cuantas la precedieron, las cuales son o corregidas o notablemente ampliadas con documentos de primera mano y de un valor irrecusable.

En la p. 37 se deslizó una errata importante. Se da como fecha del nacimiento de la Santa el 9 de Enero de 1884, en vez de 1844. La errata queda subsanada en la nota 4 de la p. 38, donde se transcriben las actas de bautismo y de nacimiento.

B. G.

MICHEL MESLIN: *Benoit de Nursie.* Págs. 128. Les Editions Ouvrières. París, 330 francos.

Michel Meslin es un seglar, miembro del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia. Ha visto en la Regla de San Benito un programa de vida espiritual apto no sólo para los monjes, sino también para los seglares de nuestros días, que quieran alimentar con algo sustantivo su vida sobrenatural. De esa visión ha resultado la obra que presentamos a nuestros lectores.

Consta de dos partes: la primera dedicada a trazar la semblanza del Patriarca de Nursia utilizándo como documentos el segundo libro de los Diálogos del Papa San Gregorio Magno, redactados cuarenta años después de la muerte de San Benito, y la famosa Regla de los Monjes, que si bien no consta que sea, enteramente al menos, escrita por el propio San Benito, pues parece haber en ella aleaciones de costumbres monacales anteriores, sí se atribuye a él la codificación de tales tradiciones: y en todo caso a él se debe su promulgación y celebridad. Vale como documento, al fin que Michel Meslin se propone, por haberla vivido antes y después de imponerla a sus religiosos.

De esta primera parte el más interesante capítulo es el final, al cual sigue todo un ramillete de pasajes tomados textualmente de San Grgorio y de Casiodoro.

La segunda parte es una exposición de algunos fragmentos de la Regla, al lado de los cuales transcribe Meslin otros semejantes de Fausto de Riez, de Casiodoro y sobre todo de Juan Casiano.

El Autor concede gran valor histórico a los Diálogos «gregorianos«. Tal vez los críticos acojan esa fuente documental con algunas reservas.

De mayor autoridad para trazar el retrato espiritual del Santo nos parece la Regla de los Monjes.

Michel Melin no duda que esta Regla pueda valer de norma de espiritualidad para los laicos, porque en su contexto reproduce pluralidad de consignas evangélicas, de donde sus preceptos y orientaciones sirven para todos los cristianos.

Fr. Jose Manuel Macias, O. P.

J. Campos, C. SS. R.: *Luz de Cristo en Oriente*. El P. Sagredo, Misionero Redentorista en China. Págs. 352. El Perpetuo Socorro, Madrid, Pesetas 36.

Destellos de una vida, toda luz y claridad de Cristo son las páginas de este libro. Una vida ejemplar desde sus comienzos en nuestra Patria hasta su cenit después de sufrir lento martirio bajo las hordas comunistas chinas. De él emerge la vida del P. Sagredo tal y como era: sencillo, noble, caritativo, generoso, apostólico a lo San Francisco Javier.

Al terminar de leer esta vida se convence uno de que el P. Sagredo era un alma extraordinaria. En todos los cargos que ocupó, supo irradiar en torno suyo la luz de Cristo, que es amor, caridad, bondad. Celoso misionero, paternal Superior, fundador de varias obras misionales, y en particular de las Marías del Redentor. Toda su vida estuvo iluminada por el fulgor de Aquél que dijo: «Yo soy la luz del mundo».

Libro, bien escrito, en un estilo sobrio y elegante. En él nos narra la vida del P. Sagredo un compañero suyo en las fatigas apostólicas, como el Autor mismo nos dice en el prólogo. Como escrito por un buen orientalista va entretegiendo la vida del biagrafiado con una estupenda exposición del medio ambiente en que se desarrolla. Merece un especial elogio la profusa ilustración que acompaña al texto y su buena encuadernación. La editorial El Perpetuo Socorro pone en nuestras manos así una interesante semblanza y un ejemplar magnífico para todas las almas cristianas y especialmente para la vida apostólica de los que sienten en sus almas el fuego del espíritu misionero. En todos los que lo lean dejará un hálito de virtud y un nuevo impulso para su vida espiritual.

Z.

M. MARTINS, S. J.: *Peregrinaçoes e libros de milagres na nossa idade media.* 2.ª ed. Págs. 212. Edi. «Brotérica». Lisboa, 1957.

Segunda edición bien merecida la de este libro por tantos conceptos meritorio y recomendable. Ahí es nada poner al lector actual, mediante una introducción en la que se aúnan bellamente la poesía, la leyenda y la crítica, en el ambiente medieval de las peregrinaciones y hacerle seguir, a lo largo de diez capítulos, perfectamente trazados, el flujo y reflujo del pueblo portugués, andariego y peregrinante, si los hay, por todos los caminos del mundo entonces conocido. Si Santiago «llenaba con su nombre la cristiandad», si el recuerdo de Roma «fascinaba al mundo», si «media humanidad llenaba continuamente el camino de Jerusalén, como si allí se hallase el paraíso perdido», sobre país alguno ejercían estos santos lugares una atracción tan ponderosa como sobre Portugal. Pero era aquí, naturalmente, donde todos sus habitantes, desde el rey al último de sus vasallos, se entrenaban y adquirían el hábito de peregrinar visitando los propios y numerosos santuarios en los que, amén de muchas devotas imágenes y cuerpos de santos, se veneraban reliquias venidas de todas partes, como en el templo de San Salvador de Santarén, o en el convento de los dominicos de Guimaraes. Mas, con razón dice el Autor «que era preciso amar mucho para creer tanto». Nada menos que ciento ochenta albergues para peregrinos estaban diseminados a la largo y ancho de Portugal, según registran las crónicas, aunque debían de exceder ese número, en donde aquéllos recibían, por lo menos, cama, fuego, agua y sal. En todo el libro, interesante y ameno como la mejor novela, se pone al servicio de la piedad, no menos que de la historia, la más copiosa erudición antigua y moderna.

FR. M. M.ª M.

L'Apostolat. Colección «Problèmes de la religieuse d'aujourd,hui». Páginas 240. Editions du Cerf, París, 1957.

Dentro de la colección «Problemas de la religisa de hoy» acaba de aparecer este volumen que trata de resolver el difícil problema de conciliar el recogimiento de la vida contemplativa con la actividad cada vez más exigente del apostolado moderno.

Después de una introducción del P. Plé para precisar el estado de la cuestión, la obra se divide en tres partes. En la primera se estudia el apostolado en general, su fundamento escriturario, su evolución histórica y las cualidades que debe reunir el apóstol. En la segunda se examina el apostolado en la Iglesia oriental, las actividades apostólicas de la religiosa a través de las distintas épocas y el sentido canónico del «mandato» de la religiosa activa. En la tercera, finalmente, se habla del valor apostólico de la vida interior, de la acción apostólica como escuela de perfección, del valor apostólico de la vida en comunidad, de algunos conflictos y motivaciones psicológicas en la vida religiosa activa y de

las principales dificultades y problemas contemporáneos en la armonización de la vida religiosa y del apostolado.

La obra se ha realizado en equipo. Cada uno de los artículos ha sido redactado por un especialista en la materia. En todos ellos se encuentran observaciones notables y sugerencias muy atinadas. A nosotros nos han parecido particularmente interesantes los estudios sobre el valor apostólico de la vida interior, debido al P. Pablo María de la Cruz, O. C. D., y sobre la acción apostólica como escuela de perfección, que firma el P. Plé.O.P.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P.: *Consécration à Dieu et présence au monde. Les Instituts Séculiers.* 158 págs. Desclée Brouwer, Bruges, 1957.

Inspirándose en la máxima de que las cosas buenas tanto más se aprecian cuanto mejor se las conoce, el autor de esta obra expone el contenido de los documentos pontificios relativos a los Institutos seculares para que todos tengan en gran estima este nuevo estado de perfección, lo abracen quienes se sientan con vocación, y, una vez abrazado, realicen su doble fin de santificarse y santificar a los demás mediante el ejercicio del apostolado.

Al sancionar la Iglesia esta nueva modalidad de conseguir la perfección, en modo alguno ha pretendido significar que la vida religiosa haya perdido su actualidad, sino únicamente se propuso extender su radio de acción en cuanto al modo de santificarse y al de ejercer el apostolado.

Los Institutos seculares —observa el P. Perrin— tienen de común con los demás estados de perfección la busca auténtica de la perfección; y como elementos específicos, la finalidad apostólica, su condición secular y la práctica de los consejos evangélicos en el mundo. Su maravillosa situación —añade— consiste en no abandonar el mundo y actuar sobre él desde fuera, sino desde dentro del mismo, es decir, conforme advierte Pío XII, Motu proprio «Primo feliciter», apostolatus Institutorum Saecularium non tantum *in saeculo,* sed veluti *ex saeculo* exercendus est fideliter.

FR. S. ALONSO, O. P.

JOSE DE GUIBET, S. I.: *Lecciones de vida espiritual.* Versión castellana de L. J. Font, S. I. Págs. 432. Madrid, Ediciones FAX, 1953.

El conocido Autor de teología espiritual y profesor durante muchos años en la Universidad Gregoriana dejabá redactada, días antes de su muerte, ocurrida en 1942, esta obra escrita en franés y que constituye por lo tanto uno de los últimos frutos de su actividad de escritor.

Editada primero en franés, ha sido publicada ahora en esta versión española. Como los editores y el mismo Autor advierten, se trata simplemente de «una adaptación bastante extensa» de su *Theologia Spiritualis*

ascetica et mystica, que forma el resumen latino de sus lecciones en la Universidad Gregoriana.

Pero el Autor no llegó a acabar esta adaptación de su compendio latino. Sólo dejó terminado el presente volumen, que comprende la primera de las tres partes en que divide su Teología espiritual: Naturaleza de la perfección cristiana y causas que la producen e impiden. El Autor comienza trazando una amplia síntesis histórica de la Espiritualidad. Sigue el estudio de la naturaleza de la perfección bajo sus múltiples conceptos y aspectos; luego las causas, que son el sujeto humano con su temperamento y anomalías nerviosas; el agente divino, el modo de la acción de la gracia y de los dones del Espíritu Santo; los agentes diabólicos que estorban, las posesiones y tentaciones. Esta parte general se cierra con el estudio de la dirección espiritual.

La obra se presenta en estilo más difuso y con aumento de textos y aparato de erudicción sobre el Compendio latino. Por lo demás, son conocidas las características de la misma. Trabajo erudito y documentado, como propio de un especialista, su doctrina es sólida y segura sobre los temas generales y básicos de la perfección, dirección espiritual, etc., en que no hay divergencias mayores de escuela. Y es doctrina ecléctiva en los problemas sobre la orientación fundamental de la Teología espiritual.

En particular se ha de señalar su teoría especial de los dones del Espíritu Santo (lección 22), como una doctrina minimista, negativa y que ha sembrado gran confusión en este tema —clave para la recta interpretación y explicación teológica de toda la vida cristiana—, en su fase mística y de la santidad.

La obra además, tan truncada y reducida sólo a la parte general, tiene sólo interés muy relativo, limitada a un erudito estudio de estos primeros temas de la perfección.

T. URDANOZ.

Encicliche, Allocuzioni e Messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII. Terza edizione. Págs. XII-314. Milano, Socitá Editrice Vita e Pensiero. L.ª 1.200.

He aquí un libro interesante. La doctrina pontificia, siempre es estimada por su gran valor. En el campo social el interés no sólo permanece, sino que se eleva. Las directrices de la Iglesia como cabeza de los verdaderos movimientos sociales necesitan ser propagadas, a ultranza. A cumplir esa misión se nos ofrece el presente libro. Como el título indica no recoge el acervo de la doctrina de la Iglesia, pero la selección que nos brinda es exquisita, indudablemente, la mejor en la materia.

Al valor de los documentos recogidos hay que añadir la introducción del Dr. Francesco Vito, que revisa los puntos más destacados del contenido doctrinal, ilustrando con profundad científica cuestiones, complementarias y aclaratorias, así como de enfoque y orientación.

Completan la obra, a modo de fuente primordial, un repertorio cro-

nológico de documentos pontificios sobre cuestiones sociales que comprende doscientos noventa y tres títulos; y un índice de materias de gran utilidad.

L. R. M.

MANUEL ALONSO GARCIA: *La Codificación del Derecho del Trabajo*. Págs. 323. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Junta de Estudios Económicos Jurídicos y Sociales). Madrid, 1957.

Entre los estudios que dentro de nuestras fronteras se enfrentan con el Derecho del Trabajo con el intento de dar soluciones de conjunto a su complejísima problemática, figurará en lugar destacado y durante años este que reseñamos.

Es una tesis presentada por el Autor para obtener el grado de doctor en la Facultad de Derecho de Madrid. La tesis obtuvo el Primer Premio Extraordinario de doctorado de la sección de Derecho Público correspondiente al curso 1955-56. Después de editada ha sido encomiada repetidamente en los medios jurídico-sociales, y merece con toda justicia el premio que le fué concedido.

No son muchos los estudios, que se refieren al Derecho Laboral en una mirada de síntesis y con afán de llevar a su conjunto, tan complejo y con características tán peculiares dentro de las ramas jurídicas, un criterio doctrinal sereno. Que el intento del Autor es amplísimo queda patente con el solo enunciado del título: La Codificación del derecho del trabajo.

¿Es conveniente en el momento presente sintetizar en un Código la multitud de leyes y decretos que, regulan las leyes laborales en España? ¿Hay hombres preparados técnica, social y jurídicamente para llevar a feliz término esta tarea? La respuesta a estas preguntas constituye el objeto del libro.

Las preguntas referidas reciben una respuesta magistral, con sereno criterio doctrinal y erudicción amplísima. El Autor divide su obra en dos partes: en la primera se estudia la codificación en sí misma y los problemas que entraña, en cinco capítulos: 1.° Significado de la codificación del derecho. 2.° La realidad histórica de la codificación. 3.° Elementos y riesgos de la codificación. 4.° La codificación y las fuentes del derecho. 5.° Alcance de la codificación.

En esta primera parte quedan demostradas las exigencias que implica una codificación. Esta no es recopilación ni mera refundición, sino la sistematización armónica de un cuerpo de leyes metódico, y sistemático. Este cuerpo de leyes ha de tener hasta cierto punto un carácter de perennidad, que le sitúe por encima de las contingencias del momento; y a la vez debe recoger toda la vitalidad del cuerpo social en continuo cambio. No todas las épocas son aptas ni todos los momentos oportunos para llevar a cabo una codificación. Las épocas de inquietud social y política, en las que se fermentan nuevas concepciones de las relaciones humanas, no parecen aptas para hacer un cuerpo de doctrina que tenga vigencia durante largo tiempo. Aunque esto sea cierto tampoco quiere decirse que

sólo pueda codificarse aquél sector de doctrina que no haya de evolucionar y sufrir nuevos cambios, porque en tal caso jamás sería posible la elaboración de un código.

En la segunda parte el Autor estudia las características del derecho del trabajo, y las posibilidades de su codificación en siete capítulos: 1.° el derecho del trabajo y su modernidad. 2.° El problema de la codificación del derecho del trabajo. 3.° La codificación laboral: su valor y alcance. 4.° Posibilades y principios de la codificación laboral. 5.° La codificación del derecho del trabajo, en el derecho comparado. 6.° La codificación del derecho del trabajo en España. 7.° Contenido del código laboral.

Aunque el derecho del trabajo tenga acaso menos estabilidad que otras ramas jurídicas, el Autor, después de detenido y razonado examen de las objecciones puestas a la tesis de la codificación, se inclina justamente por la afirmativa: la codificación del derecho del trabajo en el momento presente en España es posible y conveniente.

La razón más fuerte en contra de esta tesis parece ser el carácter inestable de las relaciones laborales y el continuo cambio a que han de estar sometidas las leyes que las regulen. Pero también este argumento pierde fuerza si se tiene en cuenta que codificación no quiere decir establecimiento de leyes inconmovibels. El código puede ser objeto de adaptación y revisión.

Por otra parte las instituciones básicas en las relaciones laborales tienen suficiente estabilidad como para permitir la codificación.

M. Zapico, O. P.

Antonio Perpiña: *¿Hacia una sociedad sin clases?* Págs. 190. Euramérica, Madrid, 1957. Ptas. 35.

El ensayo del Sr. Perpiñá, además de oportuno, tiene el valor tangible de una solvencia estadística seleccionada y actual. El fruto del ensayo creemos ha sido logrado. Los datos universales con que opera, son evidentes; los proclaman las diversas formas de vida en las sociedades contemporáneas. Por eso son verdaderas sus afirmaciones de que las distancias de las clases clasificadas en el esquema del pasado siglo XIX van reduciéndose para formar nuevas diferencias clasistas, más atenuadas cualitativa y cuantitativamente y por lo mismo amortiguadoras de desniveles pronunciados; es claro, que este acercamiento no implica la anulación absoluta de clases sociales.

Se estudia en la obra cómo el mundo contemporáneo se ha colocado bajo el signo de la economia y en consecuencia él es el que constituye las clases sociales; de este modo las ventajas del industrialismo repercuten en la formación de una gran clase media, típica de nuestra época, y paralela al tipo de funcionario, también en aumento en nuestras sociedades, dando un resultado de acercamiento entre las clases más distantes, situando a los hombres si no en el mismo plano, sí en una zona cuyas fronteras son próximas.

He ahí la respuesta a un título con interrogante. ¿Desaparecerán las

clases sociales? No. ¿Disminuirán las diferencias? Sí. Predominará una mesocratización y como consecuencia el contingente de hombres situados al mismo nivel como clase predominante será —lo es ya hoy— una realidad.

Ensayo de lectura agradable. Sin profusión de citas que estimula y mantiene el interés del lector hasta el final.

L. R. M.

JUAN MUÑOZ CAMPOS Y ENRIQUE CEREZO CARRASCO: *Ante un Sindicalismo Nuevo*. Edit. Euramérica. Madrid, Págs. 210.

No es tarea fácil la que se proponen los autores de este libro al estudiar una materia tan delicada. Para ello han hecho abstracción de los sistemas sindicales imperantes actualmente y se han fijado en la realidad, queriendo para ello dar una solución objetiva.

La doctrina de los Romanos Pontífices sobre este punto se puede decir que es el fundamento de las doctrinas que contiene este libro. Un sindicalismo cristiano nos obliga a tener en cuenta las ideas que la Iglesia ha dado sobre el tema.

Este libro no intenta dar fórmulas ni arbitrar remedios a cada caso concreto. No pretende tampoco inventar un sindicalismo nuevo ni hacer alusiones a los ya existentes. Se limita a ofrecernos un cúmulo de ideas bastante conocidas del sindicalismo mundial.

La lástima es que estas ideas no se concreticen más y nos den la solución práctica —no sólo teórica— a las necesidades apremiantes de nuestros días.

G. S.

F. RENOIRTE: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología*. Traducción de R. Martínez Ferri. Págs. 274. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Edit. Gredos. Madrid, 1956.

La Biblioteca Española de Filosofía que dirige Angel González Alvarez se ha enriquecido con la traducción de la obra de Renoirte. Estos *elementos* de ciencia y cosmología proceden ya de unos artículos que el Autor publicó en 1923 en la *RevNeosc. de Philosophie*, y han pasado desde 1935 a formar parte de los cursos publicados por el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. Es obra de iniciación y en cierto modo de divulgación. Se divide en tres partes. La *primera* expone cuestiones de ciencia positiva. Por un análisis sencillo llega a los elementos de los cuerpos, por las reacciones químicas concluye el valor de la teoría atómica y molecular, establece científicamente la clasificación natural de los cuerpos simples, y propone otros problemas del carácter atómico de la electricidad, de isotopía, etc. De todo ello se concluye acerca del carácter de la ciencia, como algo inacabo, siempre en progresión, sujeto a incesantes revisiones por las nuevas y más profundas experiencias. La *segunda* parte (pp. 117-198)

contiene los elementos de la Crítica de las ciencias. Estudia las propiedades de los cuerpos, las leyes en relación con las causas y los principios; y por último las *teorías* que se establecen para interpretar los hechos y las leyes, y concluye acerca de la verdad de una teoría en relación con la posibilidad de comprobar lo que ella enuncia. La *tercera* parte (199-262), estudia los *elementos* de cosmología reduciéndolos al problema del mecanicismo, del dinamismo y la teoría de la materia y la forma. Siguen una tabla de los elementos químicos, y los índices.

Dado el carácter esquemático y *elemental* de la presente obra, los problemas más se plantean que se resuelven. Quizá por esto el desacuerdo con el Autor es más frecuente. Sin intento de polemizar, ni de recorrer la obra punto por punto, creo oportuno señalar algunas cuestiones en litigio. A través de toda la obra late la cuestión de la división de las ciencias y su relación con la filosofía. Para Renoirte ciencia y filosofía son de campos totalmente diversos. De tal modo que la cosmología, en contra de lo que podría esperarse por el proceso que sigue en su obra, no tiene relación con la ciencia, sino muy lejana. Así, ciñendo nuestras observaciones a la última parte, la cosmología tiene más afinidad con la metafísica que con las ciencias (p. 201), emplea métodos totalmente diversos, y se refiere más que al ente móvil, a lo que necesariamente está implicado en la observación. Su método es totalmente a priori. Porque «el problema cosmológico debe resolverse, no por los procedimientos de las teorías físicas, sino por un trabajo de pura razón» (200). Reduce la cosmología al estudio del mundo inorgánico, dejando el mundo de los vivientes para la psicología. Creemos, en cambio que la cosmología estudia el ser material, en cuanto móvil, y sus conclusiones han de ser válidas para todos los seres sean orgánicos o inorgánicos. De hecho las mismas conclusiones de R., sobre la composición hilemórfica son válidas para todos, y según él más aún para los vivientes, donde se da el fenómeno de la nutrición. Desenfocar así el objeto y el método de la cosmología es hacer imposible la solución del problema cosmológico. Estudia histórica y científicamente el mecanicismo, aduce la crítica tradicional a sus argumentos, basada en que una teoría que no explica satisfactoriamente los hechos, no se debe admitir. Y es evidente cómo en el mecanicismo toda una serie de hechos quedan fuera de la explicación. Pero cree que esta crítica no es suficiente, mientras no se llegue a un orden metafísico según el cual sepamos «a condición de qué no es contradictorio decir de un ser, a la vez, que es el mismo y que es otro». El mecanicismo habría que refutarlo desde el principio de no-contradición. Esto es empobrecer la cosmología, que si bien para probar sus propios principios recurre a la metafísica, no lo hace para la solución de problemas, que son de su exclusiva competencia. En el dinamismo no expone nada de la historia de la cuestión, sino examina directamente sus tres afirmaciones: sólo existen elementos realmente inextensos; estos elementos son exclusivamente activos; y obran a distancia. Pero en la crítica opina que no se debe pedir a la filosofía la explicación del por qué hay naturalezas diferentes. Eso será un problema de física solucionado en la teoría de los átomos. Refutando al dinamismo de este modo, se vuelve al mecanicismo. Para refutar

al mecanicismo y al dinamismo, el filósofo debe admitir lo que le dice la experiencia sensorial y científica acerca de los cuerpos, y partiendo de esta realidad criticar las teorías que la nieguen o la minimizen. De lo contrario, dejar eso al científico, y recurrir al orden metafísico, para refutarlo, es dejarlo sin refutación.

En la exposición de la teoría hilemórfica R. sigue a Aristóteles y a Santo Tomás, de los cuales da alguna cita. Para probar la verdad del hilemorfismo aduce la prueba de las transformaciones sustanciales, la multiplicidad de los individuos de una misma especie, y el ser espacio-temporal. Las dos primeras pruebas son las tradicionales. Acerca de la primera, que estimamos la más sólida, el Autor hace salvedades que vienen a dejarla sin valor ninguno. «Para que se pueda afirmar —dice— que las sustancias sufren transformaciones sustanciales es necesario disponer de un criterio experimental por el que se discierna el cambio de una sustancia en otra sustancia. Mas para ello es necesario evidentemente, que se disponga del medio de establecer lo que es una sustancia. Ahora bien, debemos reconocer que no poseemos este medio en lo que concierne al mundo estrictamente material» (p. 247). R. ha olvidado que la sustancia es un «*sensible per accidens*». Querer encontrar sustancias con los sentidos, o con la experiencia científica es una utopía. La sustancia es objeto del entendimiento. Pero el entendimiento conoce a través de los sentidos. Las mutaciones sustanciales las encontramos ciertamente en el campo de los vivientes: en los inorgánicos compuestos, y aún en los elementos de los cuerpos. R., opina que se puede «corregir en parte», los defectos de la prueba anterior si se atiende al fenómeno de la *nutrición*. Por la nutrición una sustancia se convierte en otra. Pero esto no es absoluto. Puesto que no todos los cuerpos son *asimilables*. El argumento que se aduce en último lugar de que el *ser espacio-temporal es esencialmente compuesto* es aún más problemático si no se toma en el orden de la experiencia sensible. Y en ese caso se reduce al argumento de la extensión y del movimiento accidental, por donde colegimos los principios sustanciales. Tiempo y espacio son propiedades del ser material, no modos «fundamentales de ser».

Estas observaciones no aminoran el mérito del libro, ya que puede contribuir a una discusión más viva de estos problemas actuales y antiguos, y hacer que de la discusión brote la luz deseada.

Fr. A. Lobato, O. P.

Engelbert Gutwenger, S. J.: *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes*. Págs. 204. Felizian Rauch, Innsbruck.

Se trata de un estudio monográfico sobre el concepto general de la filosofía de los valores, orientado a esclarecer algunos temas fundamentales de la Etica. La obra no descuella por su carácter informativo de esa importante corriente filosófica, ni por el análisis detenido de alguno de los grandes representantes de esta escuela. Sólo se nos da al principio

un brve esbozo de la génesis de la teoría de los valores en sus grandes creadores alemanes (p. 7-27).

El Autor ofrece en lo restante un ensayo escolástico en torno a esta teoría, sin que tampoco se trasluzca una buena síntesis filosófica o una crítica a fondo de la misma desde un enfoque escolástico. Son más bien consideraciones generales que pasan, desde los valores biológicos y el estudio del indeterminismo filosófico-matemático hasta el análisis de las nociones generales del bien y de los actos morales. Incluso el Autor se ocupa detenidamente del deseo natural de ver a Dios desde un punto de vista simplefente filosófico.

La obra, como se puede apreciar, tiene el valor de un trabajo de tesis que, por sus mismas dimensiones, no la conceptuamos de especial interés para el estudio del tema.

F. T. URDANOZ.

Semanas Españolas de Filosofía: I, *La persona humana*. II, *El problema del mal*. Instituto «Luis Vives», de Filosofía, del C. S. I. C., Madrid, 1955, páginas 584.

Cada dos años dedica el Instituto «Luis Vives» una «semana» a la filosofía. Este tomo constituye las «Actas» de la primera —1951— y de la segunda —1953—. El tema respectivo fué: *la persona humana, el problema del mal*. El «yo» y el «mal» son, ¿quién lo duda—, dos cuestiones con que la vida tropieza constantemente. El primero es absolutista, un poco orgulloso para los demás —sus «circunstancias» orteguianas— y complejísimo. Desde Sócrates a Alexis Carrel la incógnita del hombre sigue preguntando y atormentando, como una esfinge, a los hombres. El segundo, con su manquedad constitutiva, es desagradable ontológica y moralmente. También, por desgracia, está siempre al alcance del hombre, con su realidad cotidiana. Desde Job hasta esta «semana» los hombres se han preocupado de desentrañar sus más recónditas raíces. Los dos problemas han sido estudiados por los semanistas desde las perspectivas más dispares y totales.

Como en toda obra de colaboración, los planteamientos y las soluciones son peculiares de cada autor; la homogeneidad es imposible, aunque la temática se estructure sobre un mismo cañamazo. La división o distribución de los temas en «conferencias, ponencias y comunicaciones» da una vaga idea de la variedad de trabajos que aquí se encierran; el panorama se ensancha al reunir en un volumen nada menos que dos «semnas»: casi sesenta artículos —58 exactamente— contiene este tomo sobre los enunciados problemas de la persona humana y del mal. Un buen repertorio de puntos de vista, de diálogos y de análisis enjundiosos para quien desee ahondar en esas dos cuestiones tan actuales como el humano vivir y el humano «pecar».

H.

L. Riba, *Balmes*. Editorial Sala, Vich, 1955. 327 págs.

Balmes se alza en la historia del pensamiento español con un ímpetu, una densidad y una belleza de primerísima figura. Pero con un riesgo también: el del mito. Muchos españoles tienen del filósofo vicense una idea deshumanizada. En todo lo que va de siglo, Balmes ha sido invocado y puesto en constante escorzo como genio, pero, excepción hecha de los estudios del P. Casanova, no se han escrito obras de investigación que merezcan la pena. En la línea del P. Casanova, con cierto aire de modernidad e ilustraciones fotográficas, el Autor de este libro nos presenta un Balmes humano, amigo, ejemplo de laboriosidad y de santidad. El Excmo. Sr. D. Jaime Font, obispo de San Sebastián, natural de Vich, y, por lo tanto, un balmesiano de pro, prologa esta biografía con merecidos elogios y la enjuicia con fervor: «Trátase de un libro de mucho fruto, de profunda meditación y de investigación cuidadosa... El que quiera poseer un conocimiento pleno de Balmes y de su época, lo conseguirá leyendo el libro del Rvdo. Ribas» (pp. 9-10). En efecto; el Autor describe, estudia, analiza la vida del joven filósofo y las inquietudes sociológicas o apologéticas que acicatean su alma excepcional y los claroscuros del tiempo en que vive. El estilo es denso y entreverado de anécdotas y diálogos sabrosos.

Felicitaciones nada más merece el Sr. Ribas. Y gratitud. Porque nos ha dado una visión verdadera y enamorada de un Balmes siempre ejemplar, siempre aleccionador.

A. Huerga, O. P.

K. Jaspers, *Bilan et perspectivles*. Traducido del alemán por H. Naef. 260 págs. Desclée de Brouwer, Bruges, 1956.

Recoge Jaspers en el presente volumen un haz de artículos y conferencias. Uno de estos trabajos procede del año 1935. Los restantes son del período que va desde 1941 a 1951. La unidad entre los mismos es accidental y extrínseca. Los enlaza el Autor y los puntos quiciales de su filosofía que emergen o sirven de fundamento en todos ellos. Puede el atento lector distinguir tres series de temas. La primera se refiere a estudios sobre problemas actuales. Así son los siguientes: *La filosofía y la ciencia, El espíritu europeo, Condiciones y posibilidades de un nuevo humanismo*; *La libertad en peligro y sus probabilidades de salvación, La amenaza atómica*. La segunda serie es como una reflexión sobre su filosofar y su filosofía: *En la ruta de la filosofía* describe su itinerario espiritual hasta encontrarse con Kierkeggard en 1913 y despertar así de un modo definitivo a la filosofía (p. 130). En otro artículo, *A propósito de mi filosofía*, traza una autobiografía y los grandes anhelos de su alma filosófica, para concluir analizando las propias obras sistemáticas. La principal de éstas es para él la titulada *Filosofía*. La sistemática es el resultado de los tres métodos del acto trascendente. Por un acto trascendente llega a la conciencia de la fenomenalidad de lo real (tomo I). Apoyado aquí y analizando la existencia se hace consciente de lo que es y de lo que puede ser (tomo II). El paso

a la trascendencia se sigue de estas premisas. Basta recorrer las etapas en las cuales el ser mismo se me hace presente (tomo III) (p. 165). Otra serie de estudios se refiere a algunos autores en particular. Son temas de humanismo. Así, *Kierkegaard, El mal radical en Kant, El profeta Ezequiel, Solon,* y *Humanidad de Goethe.* Entre ellos el que más llama la atención es le referente al profeta Ezequiel, en el que se hace un estudio psicopatológico. Para Jaspers, que escribió en 1913 su primera obra sistemática sobre *Psicopatología general,* estos temas tienen interés especial. Afirma que «las *visiones* de Ezequiel revelan estados *anormales*» (p. 218). Analiza sus visiones, las «*crisis catalépticas*», para concluir entre otras cosas, que la idea que Ezequiel tiene de Dios es una idea sublime, pero que es un Dios sin amor (p. 226).

Los estudios donde mejor se muestra el pensador Jaspers, y se proyecta su filosofía existencialista son los que hemos enumerado en primer lugar. Filosofía y ciencia no se confunden, pero no pueden tampoco ir disociadas. Una de nuestras obligaciones, dice Jaspers, es purificar la filosofía, elaborarla de nuevo, teniendo en cuenta las condiciones creadas por la ciencia moderna (p. 16). No hay más filosofía que la *philosophia perennis,* en torno a la cual giran todos los sistemas, que no es propiedad de nadie, en la cual participan todos los que filosofan de verdad, y que no puede nunca presentarse como un edificio del pensamiento, válido para todos, que acapare la verdad (p. 20). En el sentido sobre el espíritu europeo Jaspers hace radicar a Europa en tres palabras, cargadas para él de contenido. «Europa es necesidad de *libertad, historia* propiamente dicha, fuente de *ciencia universal*» (p. 40). La misión de Europa es la de llegar a un orden mundial. Para ello es preciso purificar la política y hacer entrar en la historia de los Estados su fuerza mágica. Si Europa no se renueva, está a punto de pasar a ser *un museo* (p. 53). La única salvación posible para esta Europa es volver a renovar su juventud en la Biblia, hacer que el hombre llegue a Dios, que la existencia entre en la trascendencia. Para ello es preciso hacer surgir un *nuevo humanismo,* donde el hombre llegue a entender que ante todo, es libertad, pero que esta libertad está en peligro, amenazada por las bombas atómicas, pero con posibilidad de salvación.

Este libro, por recoger facetas del pensamiento de Jaspers de largos años, por tener temas muy diversos estudiados con penetración, todos ellos de actualidad, resulta agradable de lectura, y oportuno para el conocimiento de la filosofía jasperiana. En ella se refleja lo mismo que en sus obras sistemáticas. Es un existencialismo que se apoya en la libertad. Que no rebasa el ámbito de lo humano.

Fr. A. Lobato, O. P.

JOSE MARIA PEMAN: *Cien artículos*. Págs. 408. Escelicer, S. A. Héroes del 10 de agosto, 6. Madrid, 1957. Ptas. 65.

Pemán —buena señal— es de los autores que se discuten. No es fácil mantenerse impunemente años y años en el primer plano literario, conservando la misma gracia y la misma frescura juvenil de inspiración. En su larga vida literaria apenas ha dejado campo sin espigar, ni tema en que no se hayan fijado sus ojos inquietos y siempre bien abiertos. Rayaría en el prodigio el hecho de que en todos ellos hubiera logrado la misma meta de perfección. Pero sí es cierto que bastarían los retales de su gloria para engalanar a muchos de los que más acerbamente la discuten. Quizá para cierto público su éxito habría sido mayor si, en lugar de mantenerme firme en su línea recta, limpia y honrada de pensamiento cristiano y español, se hubiera desmelenado un poco cedindo a las corrintes de una moda que viene a ser un sucedáneo del romanticismo en nuestros tiempos. Pero Pemán es demasiado señor para ceder a los fáciles halagos de sirenas más o menos acongojadas. Es difícil no acotar campo de preferencia en una labor tan multiforme y tan fecunda. A los que conocimos el Pemán orador de sus buenos tiempos no nos lo han hecho olvidar otras actividades posteriores. Pero lo que nadie ha podido discutirle es el mérito de su faceta aparentemente más frágil. Su maestría es el arte de captar día a día desde las columnas del periodismo el ténue latido de la vida cotidiana, apresando en las breves líneas de un artículo la realidad huidiza del momento. Digna de encomio es la Editorial Escelicer por recoger en libro, salvando de la pérdida o de la dispersión esas notas volanderas, muchas de las cuales perdurarán como auténticas joyas de nuestra literatura.

G. F.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
Salmanticae, 10-III-1958.

IMPRENTA «CALATRAVA».-SALAMANCA